

قراءات نقدية في فكر حسن حنفي

جدل الانا والآخر



إعداد وتقديم :

د. أحمد عبد الحليم عطيه

مديونى الصغير

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور / إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

بذل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسنة حنفي

الناشر : مكتبة مديولي الصغير

٤٥ شارع البطل أحمد عبد العزيز

تليفون : ٣٤٧٧٤٦٠ - ٣٤٤٢٢٥٠

ميدان سفنكس ت : ٣٤٦٣٥٣٥

رقم الايداع ٨٩٠٩ / ٩٧

الترقيم الدولي 977-226-029-5

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى : ١٩٩٧ م

تصحيح : سيد عبد المعلى

طبع بدار عبد ربه للطباعة

أحمد عبد ربه

الحوامية : ٣٠٣٦٨٤ / ١٨٠

سلسلة
رواد الفكر العربي المعاصر (١)

جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسنة حنفي
في عهد ميلاده الستين

إعداد وتقديم
د. أحمد عبد الحليم عطية

إهداء
إلى الحوار بين الأجيال

تقديم هذه السلسلة، وهذا الكتاب

ظللنا فترة طويلة نتعامل مع الفكر العربى باعتباره إما صدى للفكر الغربى أو استمراراً للتراث القديم، ونحول الاهتمام فى العقود الأخيرة إلى الفكر العربى المعاصر؛ بوصفه مجال إبداع الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين. كانت التسمية تطلق فى البداية كمصطلح متواضع بديل لتسمية نخشى إطلاقها؛ وهى الفلسفة العربية المعاصرة. والخشية آتية من كون نتاجنا الفكرى ليس بنفس الصورة المعتادة لدى القدماء أو لدى الفلاسفة الغربيين. وقدمت دراسات عديدة تحت عنوان «الخطاب العربى المعاصر» و«القطاع الراهن فى الفلسفة العربية»، وكلها تدل على المحاولات المتعددة التى يبذلها العاملون فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، لتقديم أطروحات نظرية لواقعنا الثقافى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى. وتعددت المداخل والمناهج للتعامل مع هذا التناح.

اعتبر البعض أن المدخل إلى دراسة الفكر، أو الخطاب أو الفلسفة العربية المعاصرة هو ما أنجزه الفكر النقدى الغربى فى أحدث اتجاهاته من مناهج الإستمولوجية، السببوية، الأركيولوجية والتفكيكية، كما لدى: محمد أركون ومطاع صفدى وعلى حرب، وظل عدد من رواد فكرنا المعاصر يتابعون دراساتهم التحليلية النقدية من خلال رؤاهم الاجتماعية ومناهجهم التاريخية الجدلية كما نجد لدى العروى فى المغرب وطيب تزيى وصادق العظم فى سوريا، وحسام الألوسى فى العراق، وحسين مروة ومهدى عامل فى لبنان ومحمود أمين العالم ومحمود إسماعيل فى مصر، وأحمد ماضى وهشام غصيب فى الأردن. بينما نجد فريق ثالث سعى إلى تقديم رؤية من الدائل للفكر العربى باستحداث أدوات منهجية للتعامل مع معطيات الفكر العربى المعاصر مثل: حسن حنفى فى مصر وطه عبدالرحمن فى المغرب.

ونحن لانقص إحصاء جهود المفكرين العرب المعاصرين فذلك مهمة تتجاوز حيز هذه المقدمة، فالاهتمام بالفكر العربي المعاصر ربما يكون الهاجس الرئيسى الذى يشغل عدد كبير من الباحثين والمفكرين العرب مثل: فتحي التريكي ومحمد على الكيسى فى تونس، وعبد السلام بتعبد العالى وسالم يافوت وكمال عبداللطيف وعبدالرازق الدوى فى المغرب، وأحمد بركاوى ويوسف سلامة فى سوريا، وناصيف نصار ومعن زيادة وعلى زيمور وأحمد الأمين فى لبنان. ولاتسع الصفحات القادمة لذكر المشتغلين بقضايا الفكر العربى المعاصر، بل إننا نزعم أن اهتمام الجيل التالى جعل من هذا المجال المحور الأولى بالتفكير خاصة فى مصر حيث يتمحور جيل جديد من الباحثين حول هذا الاهتمام نذكر منهم: على مبروك، وحسن طلب ومصطفى النشار ويمنى الخولى ورمضان بسطاويس وأتور مغيث ومسجدى وعبدالحافظ وصاحب هذه المقدمة.

لسنا بصدد الإحصاء كما ذكرت، ولسنا أيضاً بصدد التصنيف والتقييم، إننا نشير فقط إلى الاهتمام الكبير الذى توليه الأجيال الحالية للفكر العربى المعاصر ولقضاياها ومناهجه، ونؤكد على جهود عدد كبير من الرواد الذين أسهموا بأشكال متعددة فى تبسيد الطريق وتقديم الرؤى وتجليد المناهج لدراسته منذ أضاء زكى نجيب محمود الطريق بكتابه «تجديد الفكر العربى» وربما قبله فى جوانية عثمان أمين ووجودية عبدالرحمن بدوى.

والحقيقة أننا نهدف فى هذه السلسلة إلى طرح قضية الفكر العربى المعاصر على أوسع نطاق للبحث، آملي أن يشارك فى هذا الجهد عدد كبير من الباحثين والمثقفين والمفكرين العرب المعاصرين من أجيال متعددة وبمناهج متباينة، وذلك من خلال القضايا الأساسية التى طرحها الرواد والمناهج التى قدموها. فهذه السلسلة التى أتشرف اليوم بتقديمها للقارئ العربى والتى تحمل عنوان **رواد الفكر العربى المعاصر** تسعى إلى تحقيق ثلاثة أهداف أساسية ربما تزداد فى أعمالنا التالية:

• الأول: هو جعل الفكر العربى المعاصر، أو الخطاب الفلسفى العربى - أو، ولما الخشية - الفلسفة العربية المعاصرة موضوعاً للتفكير والبحث من حيث كونه مجالاً يشمل إنتاج مجمل المفكرين العرب المعاصرين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية وتوجهاتهم الفلسفية.

• الثانى: هو الوقوف أمام إسهامات هؤلاء الرواد بالبحث والتحليل والنقد والتطوير، حيث نرى من وجهة النظر المعرفية الخالصة، أن جهود هؤلاء الرواد جديرة بالاستحقاق

ومن حقهم ومن واجبنا أن نناقش ماقدموه ليس بدافع التكريم والمجاملة أو الرضا والاستبعاد، بل انطلاقاً من قضية أساسية هي أننا في دراستنا لهؤلاء الأعلام أمثال: حسن حنفي، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، عبدالله العروي، محمد عابد الجابري، عبدالرحمن بدوي ويحيى هويدى وأنور عبدالمالك ومصطفى صفوان وفؤاد زكريا وأميرة مطر وغيرهم، نسعى لإقامة مايمكن أن يسمى بحوار الأجيال. حاول شليب أن يؤرخ تحت عنوان «الفلاسفة الأحياء» لكثير من الفلاسفة الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم، وكذلك فعل جارودى فى نظرات أو منظورات حول الإنسان، حيث يعرض لأهم الاتجاهات الفلسفية عبر دعائها أو تمثيلها من الفلسفة، وفتح المجال لأن يعقب كل منهم حول مكتبته. فهذه قيمة كبرى، أقصد تكريم الرواد بالحوار معهم. وللتكريم عندنا مفهوم واضح ومحدد، هو الحوار مع الأفكار والرؤى التى اجتهد أعلام فكرنا المعاصر فى طرحها بالتحليل النقدي للقضايا التى تعاملوا معها، وهذا هو التكريم الحقيقى.

والهدف الثالث: هو محاولة إيجاد حركة نقدية جادة نشعر بافتقارها؛ حيث كاد الباحث والمفكر لا يلتفت إلى عمل زميل له فى المعهد أو الجامعة التى يعملان بها، فالتابعة أصبحت شبه معدومة، والتعالى على إنتاج الأقران أو على الأقل عدم الاهتمام أو حتى الانبعاث إليه أصبح سمة عامة لدى عدد كبير من العاملين بحقل الدراسات الفلسفية، ومن هنا اختفى أو كاد مايمكن أن يسمى بالتراكم المعرفى، وكل منا يبدأ من نقطة الصفر. وكما يتضح من السياق أننا نتعامل مع هؤلاء الرواد أيما كانت اتجاهاتهم ومناهجهم من خلال التحليل الابستمولوجى لما قدموه دون اتخاذ أى موقف مسبق من اتجاهاتهم الفلسفية. حيث يشارك فى كل عمل من هذه السلسلة مجموعة متنوعة من الأساتذة من مختلف الأقطار العربية ومن مختلف المدارس الفكرية؛ ولا يتدخل المشرقون على هذه السلسلة بأى نوع من أنواع التدخل أو التوجيه أو التعديل، ومن هنا فإن كل مشارك مسئول عن إسهامه، وما مهمة المحرر سوى التنسيق فى إطار الأهداف التى أشرنا إليها توأ. وهذا لا يمنع مستقبلاً من أن نتخذ وجهة نظر عامة وروية موحدة بين بعض المشاركين فى هذه السلسلة، نتخذ نظرة جماعية أو تؤسس جماعة أو اتجاه له منهجه فى التعامل كفريق مع قضايا الفكر والواقع العربى المعاصر.

وقد ظهرت فكرة هذه السلسلة من خلال عدد من الزملاء الذين جمعتهم موم مشتركة، ودون الإشارة إلى أسماء معينة - حتى لا تفسر هذه الإشارة تفسيراً غير مقصود -

فإن الهدف هو تقديم قيمة أخلاقية في المقام الأول هي الوفاء للأساتذة الذين - كل على طريقته - مهدوا الطريق للبحث الفلسفي. ومحاولة تخطي كثير من العقبات والصعاب التي يستشعرها الباحثون الجدد في مصر، والتي تحول دون إسهامهم الحقيقي الجاد في القضايا المطروحة على الساحة العربية، فالبحث الفلسفي في مصر مازال مستمراً على الرغم من الانشغال المهلك في قضايا التدريس وغياب الناشر الجاد أو ظهور مراكز ثقافة ونشر خارج القاهرة تهتم بالعناوين الرائجة واللاهات خلف ما تنتجه المطابع الأوروبية والفرنسية خاصة. وبالطبع لأنود بهذا الحديث إعطاء سمة قطرية لهذا الجهد، بل دفع اتهام الباحثين الجدد في مصر عن المتابعة لما يجري في مجال الفكر العربي والثقافة العربية بل اتهامهم بالتوقف عن البحث أساساً.

كان الهدف من هذه السلسلة والدافع إليها هو طرح قضايا الفكر العربي المعاصر بشكل جماعي تأسيساً بجهود الأستاذ محمود أمين العالم الذي يناضل في إصدار مجلته الهامة قضايا فكرية بشكل مستقل تماماً عن أية جهة أو مؤسسة، وهذا العمل نموذج جاد أصيل نتمنى أن يظهر بصور متعددة بعد توقف عدد كبير من الدوريات العزيزة ذات الطليعة الفلسفية أو الفكرية.

ولعدم تكرار الجهود اخترنا مدخلنا الرواد والأعلام المعاصرين الأحياء لنناقش من خلالها القضايا الفكرية التي تشغل المثقف العربي. والدافع الثالث كان العمل الجماعي، الذي يقوم به فريق عمل ثابت في بقية أجزاء هذه السلسلة أو متغير، فالعمل الجماعي مفتقد تماماً في حياتنا الثقافية ويلاقى العديد من الصعوبات، وتجربة الجمعية الفلسفية العربية دليل على العمل الجماعي الناجح، ودليل أيضاً على الصعوبات الجمة التي يواجهها العمل الجماعي المستقل عن أية هيئة أو مؤسسة. وقد أردنا لعملنا هذا أن يكون جماعياً وعربياً ومتنوفاً وقد يمتد في المستقبل ليشمل باحثين مسلمين غير عرب أو باحثين غربيين ذوي اهتمام بالفكر العربي.

هذا عن السلسلة، فماذا عن هذا العمل؟

إن تخصيص الكتاب الأول «حول الأنا والآخر: قراءة فلسفية وسياسية في فكر حسن حنفي» لمناقشة مآثره د. حنفي من أطروحات أثارت - ولا زالت تثير الجدل - معارك فكرية عديدة، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا الماثرة في الكتابات الفلسفية

مقدمة

العربية المعاصرة، فليس حسن حنفى مفكراً أكاديمياً أو أستاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفى. وقد تجسد ذلك فى دوره المهم فى الجمعية الفلسفية المصرية، وذلك حين أعاد تأسيس الجمعية التى قامت فى الأربعينيات على جهود: إبراهيم مذكور وعلى عبد الواحد وافى وعثمان أمين، حينما كاد نشاط الجمعية أن يتوقف. إن ما قام به حنفى وزملاؤه من جهد فى إحياء الجمعية، وتجميع معظم العاملين بالفلسفة فى مصر، وإصدار مجلتها السنوية التى نرجو أن تتحول إلى نصف سنوية قريباً، مانع ذلك من ندوات شهرية وسنوية، أوجد بدايات حركة فلسفية جادة، والسعى لتطوير هذه الحركة، ودعم هذه الجمعية يحتاج ليس فقط إلى التنويه بل الدراسة التى ليس مجالها هذه المقدمة، بل أشير فقط إلى أن حنفى بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التى أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين يتممون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا فى تكريم حنفى تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام الستينى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقى للمفكر ولافتكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا فى الطريقة التى نراها أنسب فى التعامل مع المفكرين، ليس المدح والتقريط والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسمى إلى المفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولسنا اتباعاً لحنفى على الرغم من أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض مايطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالى كمفكر عربى معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أى فرد آخر على طرح قضاياها والدفاع عنها. ومن يتابع سيمانار الاثنين بقسم الفلسفة بأداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً؛ القضايا العلمية الجادة، الحوار المعرفى المستدير، نقد الجيل الجديد من الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمى يختلف عن الهجوم والرفض والتفكير والاستبعاد الذى كاد أن يصبح سمة أساسية لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التكفير والاتهام، ليس مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

ومن يطالع أسماء الرواد الذين نستعد من الآن لتناول إنجازاتهم بالحوار النقدى أمثال: عبد الرحمن بدوى، ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم والعروى والجابرى وغيرهم يدرك أن عملنا هو محاولة متواضعة تماماً لإيفاء أعلام الفكر العربى الأحياء قدر قليل مما

يستحقون، فكثيراً ما يكون التقدير بعد فوات الأوان، لكننا ندرك أن الفكر مع ارتباطه بالواقع التاريخي والاجتماعي له خصوصيته المتميزة وأن الأفكار تحيا وتستمر بالنقاش والحوار، وأن المتابعة النقدية لجهود الرواد الأحياء تتيح التفاعل الحي داخل الثقافة العربية المعاصرة والفكر العربي الفلسفي المعاصر، وتدفع بالفلسفة إلى الأمام فنحن نقدر جهود كل هؤلاء الأعلام، لكننا قبل ذلك وبعدة نقدر الفلسفة كما نفهمها، وكما يفهمها كل مفكر فهي النتاج الواعي للتفاعل الحي بين المفكرين وقضايا واقعهم التاريخي والاجتماعي.

ومن هنا فنحن نرحب بأية إضافة أو فكرة يقدمها زميل لتدعيم منطرحه من أفكار في إطار هذا الجهد لتكريم رواد فكرنا العربي المعاصر. هذه السلسلة وهذا العمل مفتوح لكل من يضيف إلى رصيد الفكر العربي؛ تحديداً لمجاله وتدقيقاً لمناهجه وتحليلاً لقضاياها وحواراً لرواده. وكانت فكرة حسن حنفي حين أطلعناه على مخطط العمل ككل - قبل أن يرى الأبحاث، التي لم يرها حتى الآن - أن هذا الهدف يثرى بالنقد والتطوير فهذا هو التقدير الحق.

هنا علينا أن نشير إلى مسألة مهمة هدفنا إليها وإن لم تتحقق في هذا العمل، نظرحها للنقاش رغبة في أن تتحقق في المجلدات التالية وهي أن يقوم كل مفكر بالتحقيب على مختلف الدراسات التي تناولت جوانب فكره أو تقديم بيان عام لتطوره الفكري أو موقفه الفلسفي الحالي. وكما كنا نود تحقيق هذه الفكرة في هذا المجلد الأول إلا أننا تركنا أمر تنفيذها مرهونا بموافقة الرائد الذي نعرض لجهوده، وقد حالت موافقة حسن حنفي، الذي أراد أن يكون العمل تعبيراً عن مواقف المشاركين فيه وشهاداتهم على فكره أكثر من كونه سجلاً وجدلاً، ومن هنا لم نستطع تحقيق هذه الفكرة في المجلد الحالي.

ونظراً لأن هذه المجلدات، العمل الحالي وماسليه يناقش قضايا الفكر العربي المعاصر انطلاقاً من جهود أعلام مفكرينا فقد كان خيارنا أن تكون الدراسات جميعها في القضايا التي طرحها المفكر، أي تدور حول كتابات المفكر وعن فكره، لذا استبعدنا تماماً - إلا في حالات نادرة - الدراسات المهداة إلى المفكر فهي خارج الإطار المرسوم لحدود هذه المجلدات. كما جعلنا المعيار العلمي هو الأساس الذي نحدد بناء عليه الإسهامات المتدرجة في هذه السلسلة، بصرف النظر عن مواقف أصحابها تجاه القضايا التي تطرحها أعمال الرائد موضوع الدراسة. وفي حالات محدودة للغاية توقفنا أمام بعض الإسهامات التي تخرج عن الإطار المحدد هنا. كما أننا اضطررنا خلال عملنا هذا، وفي هذه التجربة الأولى، رغبة منا في إسهام مفكرين من اتجاهات متعددة إلى تأجيل صدور العمل أكثر من مرة، فقد حالت

ظروف عديدة دون ذلك منها؛ وجود عدد من المسهمين خارج مصر في أقطار مختلفة كان الاتصال ببعضها صعباً في العراق ولبنان وفرنسا وجنوب أفريقيا. ومنها زيادة المقالات إلى درجة أننا فكرنا في إصدار هذا العمل الأول في جزئين أحدهما خاص بالدراسات العربية والآخر باللغات الأخرى، كما فكرنا في ضغط المقالات أو استبعاد بعض المقالات نظراً لظروف النشر وتحديد حجم العمل بعدد معين من الصفحات، ومنها صعوبة التوفيق بين الناشر وبين بعض دور النشر العربية - التي تحمست للموضوع لإصدار طبعيتين إحداها مصرية والأخرى عربية. ولكن هانحن أخيراً نتقدم للقارئ والباحث والمثقف العربي بهذا المجلد الأول من سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر حول: «جلد الانا والآخر: قراءات في فكر حسن حنفي» آمليين أن تكون الاستجابة له دافعةً لنا في إصدار المجلد الثاني حول جهود الأستاذ محمود أمين العالم بمناسبةيوبيل الماسي ليلاده الذي احتفلنا به في فبراير ١٩٩٧، والذي نرى منذ طرحنا فكرة إصدار مجلد عنه على الزملاء والأصدقاء في مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية الرابع في عمان نوفمبر ١٩٩٥ أنه يستحق أكثر من تكريم، وقد أسعدنا أن بعض من أرسلنا لهم بخطابات المشاركة تحمسوناهم بلورهم بعد وصول هذه الخطابات لهم وبعد حديثنا معهم لتكريم العالم في صورة ندوات موسعة أو كتب تذكارية تصدر عن هيئات أو مؤسسات رسمية، فهذا يؤكد صواب فكرتنا وتحمس الجهات المختلفة لها مما يجعلنا نكرر أن كل واحد من هؤلاء الاعلام يستحق أكثر من تكريم، وأن التكريم الرسمي لايلفى التقدير العلمي بل يؤكد أنه التكريم الشعبي وغير الرسمي لمفكر مثل محمود أمين لايقل عن أى تكريم آخر وربما يزيد لأنه يؤكد على دور العالم الفكرى والثقافى والوطنى الذى قام به. وإن كانت بساطة الرجل وتواضعه يجعلانه يزهّد فى أى نوع من التكريم الذى يستحقه بالفعل.

وبخصوص هذا الكتاب وموضوعاته والمشاركين فيه نشير بإيجاز إلى أن عدداً كبيراً من الأساتذة العرب وغير العرب رغبوا فى المشاركة، منهم الدكتور إبراهيم موسى من جامعة كيب تاون بجنوب أفريقيا الذى قدم دراسة مقارنة لجهود حسن حنفي التحليلية وجهود المفكر الباكستانى المسلم فضل الرحمن، والدكتور على حسين الجابرى من جامعة بغداد بالعراق ود. عبدالقادر بشته من جامعة تونس الأولى، وكذلك الدكتور السيد ولد أباه من جامعة نواكشوط من موريتانيا والدكتور محمد جمعة من سوريا بالإضافة إلى الأساتذة والزملاء المصريين الذين تخصصوا فى مجال البحث الفلسفى، وكذلك الدراسات القانونية مثل المفكر القومى المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة، أو تخصصوا فى الدراسات

الأدبية مثل الدكتور عبدالمعزم تليمة أو الدراسات النفسية الدكتور حسين عبدالقادر أو من شغلوا بقضايا العلم وتاريخه د. رشدي راشد مركز أبحاث تاريخ الرياضيات بباريس، وفلسفة العلوم ومناهج البحث د. علا أنور المركز القومي للبحوث أو قضايا النقد والإبداع الفنى والأدبى د. فاضل الأسود.

وقد قسمنا العمل الحالي محاور ثلاثة أساسية تندرج داخلها الأبحاث المختلفة وهى:

* الموقف من التراث.

* الموقف من الغرب.

* الموقف من الواقع.

وجاء هذا التقسيم انطلاقاً من كتابات حسن حنفى نفسها، وقد كنا فى قليل جداً من الأحيان نشعر بتداخل بعض الدراسات فى أكثر من محور إلا أن الاتجاه العام للدراسة كان الأساس فى إدراجها فى إطار هذا المحور أو ذاك. نشير على وجه الخصوص إلى دراسة الدكتور رشدي راشد التى كتبها أصلاً بالفرنسية وترجمها الزميل فؤاد السعيد إلى العربية ودراسة د. عبدالقادر بشتة حيث فضلنا وضعهما ملاحق فى هذا المجلد حرصاً منا ومنهم على المشاركة فى تكريم حسن حنفى.

وفى ختام هذا التقديم نتوجه بالشكر لكل من أسهم معنا فى هذا المجلد سواء تمكنا من نشر إسهامه أم حالت ظروفنا من التشرف بنشرها فى هذا العمل، بخاصة الدراسات التى جاءت بلغات مختلفة والتى نتمنى مشاركة أصحابها لنا أعمالنا القادمة، كما نتوجه بالشكر للناسخ الشاب محمد مديولى الذى تحمس للغاية لهذا العمل وهذه السلسلة وقدم كل الإمكانيات لتظهر بهذه الصورة.

لم أتناول فى هذه المقدمة كل المسهمين ولم أعرض للدراسات المتنوعة التى قدمت، فقد يؤدى ذلك الحديث عن كل عمل على حدة، مما يعيد القراء ولو قليلاً عن مواجهة القضايا المثارة فى هذا العمل، وأنا أتمنى أن يواجه القارئ من خلال الصفحات القادمة ليس فقط مواقف أصحابها بل قضايا الفكر العربى ويشارك معنا فى هذا الحوار، الذى يعد هذا المجلد أول حلقاته حتى تتسع الحلقات وتفتح على الواقع العربى المعاصر بكل تعقيداته ومشكلاته المتداخلة. لعل الفكر يثير لنا طريقاً نحن والقراء.

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية

شبرا - يناير ١٩٩٧

القسم الأول
الموقف من التراث
(الأنبا)

التنوير والتأجيل

قراءة في بعض أعمال جعفر جنتي

السيد ولد أبيه (٥)

«أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وارعى مصالح الناس» (٥٥)

كنا في دراسة سابقة قد توقفنا طويلاً عند «اشكالية التنوير» في فضائه الغربي الأصلي ومنطلقاته المفاهيمية المؤسسة له؛ ومن ثم رصدنا امتداداته في مختلف تيارات الفكر العربي المعاصر (١).

فمما لا يقبل عماحكة أن الحداثة تقوم من حيث أسسها الفكرية والأيدولوجية على قيم التنوير، التي يمكن أن تلخص في أربعة محلات أساسية هي:

١ - العقلانية : التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل الوجود، ويصدر الأحكام العقلية حوله، كما تجسد العقلانية في الطموح العلموي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الإنسان على الطبيعة» كما تجسد في التقنية رؤية للوجود.

٢ - التاريخية : أي أن الحداثة قامت على معقولة التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم ويشر به كسلاح أيديولوجي.

(٥) جامعة أنطاكيوت - مونتريال

(٥٥) حسن حتى من العقيدة إلى الثورة (بيروت - دار التنوير ١٩٨٨) مج ١ - ص ٥ - ص ٤٤.

(١) انظر: السيد ولد أبيه، «قوة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - إشكالية نقد العقل نموذجاً - السجل العربي» السنة ١٣.

العدد ١٤٥ (أيار/مايو ١٩٩١)

٣ - الحرية : كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شئونه المدنية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً مطلقاً للتعبئة الأيديولوجية.

٤ - العلمانية : أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.^(١) من الجلي إذن، أن الاشكالية النهضوية في الفكر العربي الحديث ظلت منجكومة بالأفق التنويري، حتى في جوانبها الأكثر معارضة للتغريب والتحليل.

ولعل الأمر يرجع أساساً إلى كون إشكالية النهضة هي في جوهرها إشكالية تاريخية، بمعنى أنها تحيل إلى أرضية المواجهة التاريخية بين موقفين حضاريين متصارعين ومختلفين في رمتها الثقافي.

أحدهما غالب مهيمن، وثانيهما منهزم يرجع طرفه إلى الوراء. إنها الوضعية التي ولدت بقوة سؤال ارسلان: «لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟»

وقد أفضى السؤال إلى اجابات شتى تلتقي في تقديم الحل التنويري، وإن اختلفت في النهج والمنطلقات وتصور الآخر^(٢).

بعبارة أخرى، لقد طغى على الفكر النهضوي هاجس البحث عن «إدراك ركب الحضارة». والأخذ بأسباب التقدم البشري سواء كان ذلك التقدم يتم بالقطيعة مع الماضي والانفصال عنه أم يكون بالرجوع إلى أسسه «النقية الخالصة» ذلك «أن التمدن الأورباوي تدفق سيلة في الأرض. فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حللوا حلوه وجروا مجراه في التنظيمات الدينية فيمكن لمجاتهم من الغرق»^(٣).

(١) انظر: المصدر نفسه ص ٣٩، و: Max Ulorheimer T. Adorno. La Dialectique de la Raison (Paris: "S.N" 1983, et Juren Habermas, le Discours Philosophique de la Modernité (Paris: Gallimard, 1988)

(٢) حول فكر النهضة انظر: البرت لفلو حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٢٩، ترجمة إلى العربية كريم عزقوك، ط ٣ (بيروت - دار النهار للنشر، ١٩٧٧) على أورميل «الأصلاحية العربية والدولة الوطنية» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥)، محمد حبيب الحارثي «الخطاب العربي المعاصر»، دراسة تحليلية نقدية (بيروت - دار الطليعة ١٩٨٥) وAnouar Abdel Malak, Ideologie et Renaissance Nationale: L'Egypte Moderne (Paris: Anthropos, 1969).

(٣) خير الدين التونسي، «قوم المالک في معرفة أحوال المالک» تحقيق من زيادة (بيروت - د. د. ١٩٧٨) نقلا من برهان غليون، «اغتيال العقل»، «مجلة الثقافة العربية بين السلفية والتجديد» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥)، ص ١٧٧.

التنوير والتأصيل

وهكذا تشكلت لدى الرعى النهضوى مفارقة العدو - النموذج أى الخصم التاريخى المتفوق علمياً وتقنياً ومؤسسياً الذى لا بد من اللحاق به مع التمسك بالقيم الروحية والثقافية، وإن اقتضى الأمر تأويلها وتجديدها، ذلك أن القضية التى شغلت مفكرى النهضة «تدور حول هذا السؤال: كيف للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم»^(١).

إنه السؤال الذى يطرحه بحدته المشروع الإصلاحى لدى كل من محمد عبده والأفغانى: ويقوم هذا المشروع على تصورين مترابطين عضويًا:

• **أولهما:** إرجاع أسس التقدم والتطور العلمى إلى أصول اسلامية، باعتبار أن الغرب قد استمد جذور نهضته وحضارته من الإسلام ومن تراث العرب.

• **وثانيهما:** تبيان أن الإسلام الصحيح هو الذى لا يناقض المدنية الحديثة، بل هو فى جوهره انسجام كامل معها، وإن ممارسة الاسلام اليوم لا تعبر فى شئ عن حقيقته وجوهره، بل هى ممارسة منحطة متولدة عن تخلف المسلمين وقائهم فترات طويلة ضحايا الاستبداد والجهل.

فالأفغانى حاول إثبات أن «جوهر الاسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها»، وقد نظر إلى الإسلام نظرة فلسفية غير لاهوتية، موحدًا بين الفلسفة الحديثة والنوبة معتبراً «أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية انسانية مزدهرة فى كل نواحيها»^(٢).

أما محمد عبده فكانت إشكاليته هى: «كيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغى للمجتمع الإسلامى أن يكون عليه وبين ما بات عليه فى الواقع؟».

وقد وجد أن الجواب الوحيد على هذا السؤال هو «الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس مما يجيزه الإسلام فحسب. بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وإن الاسلام يمكنه أن يشكل فى الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه»^(٣).

(١) سورتانى «الفكر العربى فى عصر النهضة» (١٧٩٨ - ١٩٣٩ ص ١٢٤).

(٢) المصدر نفسه. ص ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه. ص ١٧٣ - ١٧٤.

وهكذا أفضت المفارقة الأولى في سؤال النهضة (مفارقة العدو - النموذج) إلى مفارقة ثانية حادة هي مفارقة اكتشاف «التقدم» في نموذج الماضي:

أى تأكيد أن الأخذ بأسباب المدنية والتقدم مرهون بالرجوع إلى الأصول الصحيحة التى هى فى جوهرها متماهية مع الحاضر الغربى، أى أن فكرة التقدم قد وظفت فى اتجاه معاكس لوظيفتها فى المشروع الثقافى الغربى المتجه نحو المستقبل، من خلال التأكيد أن الغرب قد تقدم «لأنه أخذ أسس «التقدم» منا أو من عندنا».

ومن هنا نتيجة مضمرة سرعان ما يتم التصريح بها وهى أنه لكى يتحقق التقدم: لا بد من أن نعود إلى «أسس التقدم التى أخذت منا ... إلى «الأصول». ومن هنا يصبح التقدم يعنى الاتجاه نحو الماضى^(١).

لقد أفضى هذا المأزق إلى الثنائية الحادة التى تهيمن على الفكر العربى المعاصر وهى إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتحديث التى قسمت الفكر العربى المعاصر إلى:

موقف «هوى»: يكرس الدفاع عن الهوية ويلوذ عن قلعتها التاريخية ضد خطر «المذاهب المستوردة» و«الأفكار الهدامة» التى تعمل قوى التغريب على نشرها والتبشير بها^(٢).

وموقف «تحديثى»: يتلخص تشخيصه لحالة التخلف الحضارى لدى العرب والمسلمين فى القول بأن اسباب تلك الحالة ترجع إلى التمسك بالمعتقدات الماضوية التى أصبحت تشكل عائقاً معرفياً وإيديولوجياً أمام التقدم العلمى والمدنى، ومن ثم وجب نبذها وتبنى قيم الحضارة الحديثة التى هى قيم الغرب المتحضر والمتطور.

لقد بين الجابرى فى كتابه الخطاب العربى المعاصر ملامح وحدة هذين الموقفين من حيث منطلقاتهما وغاياتهما باعتبارهما ينطبعان باللاتاريخية ورسوخ «النموذج - السلف» والنهج القياسى (قياس الغائب على الشاهد) سواء كان الأصل التاريخى الذى يقاس عليه هو الماضى العربى الاسلامى أم الحاضر الغربى.

(١) انظر: محمد عابد الجابرى ضمن المناقشات على أحمد صدق الدجاني، «الفكر الغربى والتغير فى المجتمع العربى» ورقة قدمت إلى التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى «الأصالة والمعاصرة» بحوث ومناقشات الثورة الفكرية التى نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت - المركز ١٩٨٥) ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) انظر كتابات الفكر الإسلامى المعاصر وانظر أيضاً ملفلتنا.

التنوير والتأصيل

في مقابل هذين التوجهين في قراءة التراث، برزت في السنوات الأخيرة مواقف جريئة تختلف في منهجها، وإن كانت تتفق في ضرورة الخروج عن المأزق المسلود الذي يقضى إليه كل تصور ينطلق من الثنائية المذكورة (ثنائية الأصالة والمعاصرة)^(١).

في هذا السياق تحتل أعمال المفكر المصري حسن حنفي مكانة متميزة من حيث طرافة منهجها وتعدد مناحيها وشموليّتها.

كما يتميز حسن حنفي بحرصه على بعث المشروع الاصلاحى من «كبوته» معتبراً نفسه امتداداً طبيعياً لرواد النهضة، مستعيداً بصفة بارزة وحادة الهم التنويرى، متجاوزاً رواسب التمزق والاختلاف التى عصفت به، ولأجل ذلك، يبدشن حنفي حركية النهضة العربية منذ انطلاقتها إلى «كبوته» وتوزعها إلى مواقف متباينة للنحن والتوجه قائلًا:

«بدأت الحركة الاصلاحية على يد الافغانى مستنيرة تعتمد على العقل خاصة عند محمد عبده.. تدعو إلى الاخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة وتدعو إلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية ممثلة فى المجالس النيابية... وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجى ومسايل التخلف والطفيلان الداخلى، وحاولت توحيد الأمة...»^(٢).

إلا أن هذه الحركة قد خبت، واختارت المنهج التروى والإصلاح الدينى والخلقى بدل العقلانية النقدية والممارسة النضالية وألت إلى الهزيمة والاستسلام، كما تجلّى ذلك فى تحالف محمد عبده مع الانكليز بعد مشاركته فى الثورة العرباية «فكان نصفه مستنيراً ونصفه الآخر محافظاً سلفياً»، كما أن محمد رشيد رضا قد انتهى إلى الموقف المستقيل نفسه إذ كرس تحويل الحركة الاصلاحية النهضةوية إلى «سلفية معلنة» تستعيد مقولات ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وتنادى بالرجوع إلى الخلافة وترفض الانفتاح على المدنية الحديثة «وتضعف العقل لحساب النبوة».

ثم ظهر حسن البنا امتداداً للحركة السلفية، فأنشأ حركة «الإخوان المسلمين» التى عمدت فى عهدها الأول إلى تنشيط المنهج الاصلاحى وإحياء «حماس الأفغانى ونشاطه ونظرتة الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف»^(٣).

(١) نذكر هنا أعمال الجابرى ومحمد أركون وبرهان خليون.

(٢) حسن حنفي «الحركات الإسلامية فى مصر» (بيروت المؤسسة الإسلامية للنشر ١٩٨٦) ص ٢٤.

(٣) المصدر نفسه. ص ٢٥ - ٢٦.

ثم يبين حنفى كيف تشكل الاتجاه الليبرالى العربى بارتباط وثيق مع الاسلام لدى الطهطاوى الذى حاول اكتشاف المبادئ الليبرالية فى التراث الإسلامى وعمل على ارساء قاعدة حديثة للدولة العربية وللشخصية الوطنية على أساس إسلام متجدد ومتنور. إلا أن هذا التوجه قد انتكس لدى الجيل الثانى من الليبراليين كلطفى السيد وطه حسين والعقاد... فكان أن «نجا الإسلام لصالح الغرب» خصوصاً لدى طه حسين الذى دعى إلى ربط مصر بالغرب مما ولد ردة فعل عنيفة لدى السلفيين. أما العقاد فانتهى إلى تصور سلفى يدعو إلى «الصفاء الأول» أى إعطاء الأولوية للشرع على حساب العقل و«الجمع بين الرومانسية الأدبية والرومانسية الدينية».

وحتى على عبدالرازق وخالد محمد خالد رجعا عن جراتهما النقدية وتوجههما العلمانى التحديثى، بعد كتابيهما «الإسلام وأصول الحكم»، و«من هنا نبدا»، مما دعم الاتجاه السلفى وقواه^(١).

أما التيار العلمانى الذى بدأه المسيحيون فى الشام والمهاجرون فى مصر خصوصاً لدى شبلى شميل، ويعقوب صروف، وسلامة موسى... فقد ظهر «كرد فعل على الحركة الاسلامية ودفاعاً عن الأقليات»، وعمل على بث مبادئ القومية والعلمانية والاشتراكية وحقوق الانسان، وبذلك أصبح الغرب النموذج الوحيد للحضارة والمدنية، أما الدين فلا يتدخل خارج علاقة العبد بربه، وهكذا «بدأت النظم العلمانية الغربية كالاشرائية والقومية تظهر كبديل عن النظام الاسلامى. فبدأ الوضع الاجتماعى ينطبع بالتقاليد الغربية ويتعد عن الاصلالة الاسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لدى التيار السلفى معارضة منجزات العالم ومظاهر المدنية الحديثة باسم الدين»^(٢).

وهكذا يخلص حسن حنفى من خلال استعراض مسار المشروع النهضوى أنه قد انتهى إلى الانحسار والتفكك، مما نتج منه تمزق الأمة إلى تيار أصولى معاد لكل قيم الحضارة والتنوير باسم الدفاع عن تراث الأمة وهويتها، وتيار تغريى يتخذ من الغرب نموذجاً دون إقامة اعتبار لمميزات الأمة وخصائصها وعمق حضور تراثها.

وقد انتهى إلى القول بأن تجاوز هذه الوضعية الخطيرة مرهون بإعادة بناء المشروع الإصلاحى برمته، و«تحجيم» الغرب وإرساء نهج للتعامل معه. وأطلق حنفى على مشروعه

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

التقويم والتأصيل

الجديد عبارة اليسار الإسلامى، ويحدد هدفه بأنه «مقاومة الاستعمار والتخلف والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين فى الجامعة الإسلامى أو الجامعة الشريعة»^(١).

ويتجلى البعد التضالى الطبقي فى المشروع باعتباره «يعبر عن الأغلبية الصامتة الموهورة بين جماهير المسلمين، ويدافع عن مصالح الناس، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء، وينصر الضعفاء على الأقوياء ويجعل الناس كأستاذ المشط»^(٢).

كما أن اليسار الإسلامى امتداد طبيعى لكل جهود الإصلاح وتوجهات النهضة، إذ هو توطيد «للاصلاح الدينى الذى بدأناه فى المائتى سنة الأخيرة ليس فقط على مستوى مخاطر العصر: الاستعمار والاقطاع والرأسمالية والتخلف الاجتماعى والفقر السياسى، كما هو الحال عند الأفغانى، بل أيضاً على مستوى اعادة بناء الفكر الدينى الإصلاحى ذاته. فلأول مرة منذ ابن رشد فى الفلسفة والمعتزلة فى أصول الدين والشاطبى فى أصول الفقه وابن خلدون فى التاريخ وابن تيمية فى الفقه، نعاد صياغة التفكير الدينى»^(٣).

إن مشروع اليسار الإسلامى، إذن، ينطبع بالبحث عن أسس جديدة لإرساء منهج الحوار والتواصل بين الحركات الأيديولوجية والسياسية الموجودة فى الساحة، فهو خطاب يجمع بين «الأخوة فى الله»، «الإسلاميون»، و«الأخوة فى الوطن» (الماركسيون)، و«الأخوة فى الثورة» (القوميون)، و«الأخوة فى الحرية» (الليبراليون).

ومن هنالك يرسم حنفى برنامجاً سياسياً - ايدولوجياً - محدد المعالم يجعله رسالة اليسار الاسلامى فى أوائل القرن الهجرى الحالى، ويقوم البرنامج على النقاط الأساسية التالية:

- تحقيق مجتمع لا طبقى تسوده العدالة الاجتماعية.
- إرساء الحريات الديمقراطية وضممان التعبير والمشاركة السياسية لكل المواطنين.
- تحرير البلدان الإسلامية المستعمرة ومجابهة الاستغلال الاستعمارى والاستيطان الصهيونى.
- إقامة وحدة إسلامية تجمع كل بلدان العالم الإسلامى تتم على مراحل.
- اعتماد سياسة وطنية غير منحازة ومستقلة عن مناطق النفوذ وسيطرة القوى الكبرى.

(١) انظر: «مفاتيح اليسار الإسلامى»، ص ٤٩، «اليسار الإسلامى» العدد ١٥ «كتون القلق/ يناير ١٩٨١» ص ٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١ - ص ١٢.

- تدعيم ثورة المستضعفين والمضطهدين في كل مكان^(١).
ولنبادر هنا بملاحظة أن هذا المشروع الحضاري يقوم على أبعاد ثلاثة تتلخص في تعيين مواقف من كل من التراث القديم والتراث الغربي والواقع.

الموقف من التراث القديم

يقدم حسن حنفي تعريفاً إيجابياً للتراث العربي الإسلامي، باعتباره ليس مجرد تراث متحفى أو نمط سلوك ماضوى بل هو «نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»^(٢).

فالتراث إذن جزء من الواقع ومن المكونات النفسية للمجتمع، وهو لذا مآل يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ويصوغ تصوراتها. فالمجتمع العربي يتميز بأنه مجتمع تراثي لم يتخلص من ماضيه، ولا معنى للتعامل العلمي للجرد معه على طريقة المستشرقين أي «تكرار ما قيل والجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختبار... وكان التراث جسم ميت...»^(٣).

ولذا، فإن أي تعامل مع التراث يجب أن يتم من داخل شرعيته، وبإمتهامه وإعادة تأويله في ضوء إشكالاتنا الفكرية والايديولوجية الحالية. يقول حنفي:

«إيماننا هو «التراث والتجديد» وإمكانية حل أزمت العصر أو فك رموز العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث... هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع»^(٤).

إلا أن إعادة قراءة التراث الإسلامي يجب أن تميز فيه بين الجوانب المشرقة المضيئة التي يمكن أن تكون حافزاً للنهضة والتنوير، والجوانب المظلمة الجامدة التي تشكل عائقاً أمام

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٢٨، وانظر علاقات هذا المشروع بكتاب: أحمد عباس صالح «اليمين واليسار في الإسلام» (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢).

(٢) انظر: حسن حنفي «تراث والتجديد» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، ص ١١.

(٣) انظر: حسن حنفي «موقفنا الحضاري» ورقة قدمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي للمعاصر: بحوث لؤقر الفلسفي العربي الأول التي نظمت الجامعة الأردنية (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥)، ص ١٦.

(٤) حنفي من الميل إلى الثورة مجاً - ص ٧.

التنوير والتأصيل

مشروع التجديد والتحديث، ومن هنا التمييز داخل تاريخ الفكر الإسلامى بين اليسار واليمين.

«فالمتمزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة لها يسار ويمين، والفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيضانية عند الفارابى وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين: فالملكية التى تقوم على المصالح المرسله يسار والفقه الافتراضى عند الحنفية يمين؛ وفى التفسير، التفسير بالمعقول يسار والتفسير بالماثور يمين والحسن سيد الشهداء يسار وزيد والأمويون يمين»^(١). إلا أنه يشير إلى أن التراث الإسلامى الحالى هو تراث الغالب، أى أيديولوجيا السلطة المتحكمة فى مقابل حركات المعارضة التى تمّ قمعها وإقصاؤها كالمعتزلة والخواارج^(٢) ولذا يجب أن تكون رسالة «اليسار الإسلامى» الكشف عن الجوانب المهمشة من النصوص التراثية، بل أكثر من ذلك يتعين توير التراث وتحويله من مستواه الميتافيزيقى حتى يصبح لاهوت أرض وأيديولوجيا وطنية ثورية تعكس هموم الجماهير وتطلعات المستضعفين، إن هدفه إذن كما يقول حنفى: «تحويل الإلهيات إلى فكر نظرى، ثم تحويل الفكر النظرى إلى أيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الأيديولوجيات ويصبح هنا البرنامج دليلاً للعمل الثورى»^(٣).

ذلك أن المهم ليس فهم العالم وتقديم تصور سليم له، بل تغييره وإحكام السيطرة عليه. إن الواقع الفكرى اليوم - حسب حنفى - لا يتطلب لاهوتاً جديداً يدافع عن الله، بل المهم هو الدفاع عن الأرض:

«إذا كان الله قد تمّ الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا فى قضيتهم إثباتاً للتتريه، فإننا ندافع عن الأمة التى اصترها التفتت وأنهكها الضياع، وتوالت عليها الهزائم، وانتابها الحجز، وعمها القعود... فإذا دافع القدماء عن الله نظراً لأنه كان مظنة الخطر والهجوم فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة، رقعة وثروة». إن ما يتطلبه حسن حنفى فى الموقف

(١) «اليسار الإسلامى» العدد ١٦ (كافرون الثانى/ يناير ١٩٨١) ص ١٦.

(٢) انظر: حسن حنفى «اليسار التاريخى لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجهتنا المعاصرة»، «الستيل العربى» السنة ١٦ العدد ٥٥ (كافرون الثانى/ يناير ١٩٧٩).

(٣) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» ص ٣٠. انظر أيضاً حسن حنفى «مناقشة شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» «نضالاً معاصرة» (الثائرة - دار الفكر العربى ١٩٧٦) ج ١.

من التراث القديم يتلخص في المقترضات التالية:

- تحويل «الفكر إلى واقع والتراث إلى حياة والفلسفة إلى رسالة والعلم إلى قضية».
- نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل والخارج (إبراز نشأة تراث السلطة وكيف تم تهميش تراث المعارضة).
- إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة.
- «وقف التغريب» لدى الفئة المثقفة التي انفصلت عن التراث لأنه لم يلب حاجاتها.
- محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير.
- تجنيد الجماهير «لاخذ مصيرها بيدها لتحقيق التحالف بين سلطة العنف وسلطة الثقافة»^(١).

إن هذه المقترضات هي ما يدفع حسن حنفى إلى إرساء نهج تأولى يضمن إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول:

إذ لا بد من إقامة سوسيولوجيا تاريخية للفكر الإسلامى للكشف عن الجذور السوسيو - ايديولوجية للإشكالات العقائدية والثقافية - إلا أن تحويل العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية ليس سوى خطوة نحو موقف أكثر جذرية يكمن في «الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير أى من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»^(٢).

أو بعبارة أخرى، إن مشروع «التراث والتجديد» هو فى النهاية «تحول الوحي من علوم حضارية إلى ايديولوجية، أو ببساطة تحويل الوحي إلى ايديولوجية»^(٣).

الموقف من التراث الغربى

يرى حسن حنفى أن الانفتاح على الغرب كان مبرراً نتيجة الصدام الحضارى القائم وتحدى المدنية الغربية. إلا أن هذه الظاهرة تحولت إلى استلاب وتقليد أعمى، ويلخص

(١) حنفى «موقف الحضارى» ص ٢٨ - ص ٢٩. انظر أيضا «القباض الأحرار لم المفكرين الأحرار»، «قضايا عربية» السنة «٦» المجلد «٥» (يناير/سبتمبر ١٩٧٩).

(٢) حنفى «التراث والتجديد» ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

- حنفى أسس التغريب فى العناصر التالية :
- «اعتبار الغرب النمط الاوحد لكل تقدم حضارى».
 - النظر إلى الغرب كممثل للإنسانية جمعاء، بحيث تكون أوروبا الحلقة المركزية فيه.
 - اعتبار الغرب المعلم الأبدى، وباقى أطراف العالم فى موقع الهامش إزاءه.
 - رد كل ابداع ذاتى لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب.
 - أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة.
 - تحويل ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد للماهب غربية.
 - إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب.
 - خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله^(١).
- ومن هنا ضرورة تحجيم الغرب وردّه إلى أصوله التاريخية المحدودة، بتحليل مسار وعيه وفضح طموحه الكليانى، ويتم ذلك من خلال إنشاء علم جديد يدعو الاستغراب فى مقابل الاستشراق.
- «باعتبار أن الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسلامية من باحثين يتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها، ويكون موقفنا من التراث الغربى هو تعبير عن وعينا بهذا العالم ومادته الأساسية»^(٢).
- وهكذا سيعمل علم الاستغراب على الكشف عن خصائص العقلية الأوروبية، وحصرها فى العناصر التالية:
- انها عقلية «وحيدة الجانب ينقصها التكامل والتوازن، تقوم على التعارض والاختلاف وتعجز عن الإدراك الشامل للظواهر.
 - أنها عقلية ثنائية: محكومة بهاجس الفصل بين الجوهر والعرض والقبلى والبعدى والفكر والواقع...

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» ص ٣٠ - ٣١.

(٢) حسن حنفى «فى الفكر الغربى المعاصر» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٢)، ص ١١.

- أنها خاضعة لروح التغيير والجلدة: لغياب النظرة المتكاملة ونتيجة التحولات والقطائع العلمية المطردة.

- ضحالة وذاتية تصورها للآخر، هشاشته وعدم موضوعيته^(١).

وهكذا يرجع حسن حنفى إلى نظرية هوسرل القافلة باكتمال الشعور الأوروبي ووصوله إلى النهاية والتأزم، مما يستدعى البحث عن أمس بناء عقلانية جديدة خارج النموذج الغربى. إن حركة التحرر العالمى فى بلدان العالم الثالث هى وحدها التى يمكن ان تقدم هذه الرؤية الجديدة القائمة على العدالة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وحياته - تلك هى المثل التى قامت عليها الحضارة الغربية، ولكنها تخلت عنها. اليوم وهى فى «فترة شيخوختها بعد أن تعبت وهرمت» - إن المطلوب هو إرساء فلسفة جديدة للتاريخ تكون الحضارة الأوروبية فيها جزءاً من الماضى، وتوضع فى مكانها فى تاريخ الإنسانية العام، وتكون الحضارة الأوروبية إحدى حلقاتها وليست مثلة لها^(٢).

إن نقد التغريب والدعوة إلى تحجيم الغرب، يصاحبهما بصفة جلية الرجوع إلى منابع التنوير الغربى: «لقد تكون فلسفة التنوير، من حيث هى قضاء على الخرافة هى ما نحتاجه أكثر فى عصرنا هذا من إيمان بالإنسان وبناء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسى»^(٣).

ويتحدد مجال الاستفادة من هذه الفلسفات بحسب ما توفره الدراسات التالية:

- النقد التاريخى للكتابات المقدسة (سبينوزا، فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر، المجددون الكاثوليك فى القرن العشرين). ويقوم هذا النقد أساساً على مقولات وقوانين علم النفس الاجتماعى.

- تاريخ الأديان المقارن: أى الدراسة الاجتماعية للظواهر الدينية.

- ألقابرة الإنسانية للدين (علم النفس الدينى، علم الاجتماع الدينى، علم الاقتصاد الدينى).

(١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

التنوير والتأصيل

- دراسة الحركات العلمانية والإنسانية التي اعتبرت معارضة للدين، وإن كانت في الحقيقة دفاعاً عن العقل والحرية والثورة^(١).

من هنا كانت الجهود الهامة التي بذلها حنفى في ترجمة بعض نصوص التنوير الغربى والتعريف بها مثل: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط

- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة - دار الطليعة ١٩٨١.

- لسنخ: تربية الجنس البشرى - دار التنوير ١٩٨١.

- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود - دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧.

فالرجوع إلى فلسفات التنوير عليه وضعية الهزيمة (١٩٦٧) التي نعيشها، والتي تتأني من كوننا «حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعى ثورى».

فحركة التنوير هي وريثة حركة الإصلاح الدينى التي دعت إلى نقد النصوص المقدسة وأكدت حرية تفسيرها، وانطلقت من الإنسان وأثبتت استقلاليته وإرادته، كما أنها هي الوريث الطبيعى لعقلانية القرن السابع عشر بامتداداتها الفكرية والاجتماعية والفنية والقانونية.

ففلسفة التنوير «هى التى ستصبح فى القرن التالى فلسفة علم وفلسفة تاريخ، والتى ستتحول إلى ثورة اجتماعية ونهضة صناعية، وتصبح دعامة الحضارة الأوروبية الحديثة وفلسفتها الليبرالية»^(٢).

إن الأهمية الكبرى لفلسفات التنوير تكمن أساساً في تحليل الشعور الدينى بأبعاده الثلاثة: الشعور التاريخى والشعور الفكرى والشعور العملى^(٣).

الموقف من الواقع

يتعلق الأمر هنا بالواقع الذى نعيش فيه والذى نحتويه في شعورنا عن وعى أو عن لا وعى^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢) مقدمة حسن حنفى لكتاب «تربية الجنس البشرى» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، ص ١٤.

(٣) مقدمة حسن حنفى لكتاب «سبينوزا» «رسالة في اللاهوت والسياسة» (بيروت - دار الطليعة ١٩٨١)، ص ٢٦.

(٤) حنفى «موقفنا الحضارى»، ص ١٤.

فإعمال هذا البعد هو الذى يؤدي إلى السلوك المثالى، وانفصام الفكر عن الواقع، مما يحول دون بروز المثقف العضوى الملتزم بقضايا المجتمع وتغييره.
إن صياغة هذا الموقف من الواقع هو شرط تحقيق أهداف المشروع القومى الحضارى التى تلخص فى ما يلى:

- «تحرير الأراضى العربية من الاحتلال والغزو».
- «إعادة توزيع الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقي».
- «تحقيق الحرية والديمقراطية فى مواجهة القهر والظلم».
- «تحقيق الوحدة فى مواجهة التجزئة».
- «تحقيق الهوية فى مواجهة التغريب».
- «تحقيق التقدم فى مواجهة التخلف».
- «تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة»^(١).

نلاحظ، إذن، من خلال هذا الاستعراض لأهم أطروحات فكر حسن حنفى، أن هذا الفكر محكوم بهاجس إعادة تأسيس إشكالية النهضة، وفقاً لمقتضيات مرحلة ما بعد هزيمة (١٩٦٧م)، التى كشفت - مع ما تلاها من أحداث ومحولات - عن الطريق المسدود الذى وصل إليه المشروع التحديثى بصيغه المختلفة: الليبرالية والاشتراكية الثورية، وهو ما مهد الطريق لاكتساح الساحة من طرف «التيار السلفى الأصولى» الذى يشكل النقيض المباشر للنهج التنويرى ذاته.

والادعى من ذلك أن الساحة العربية قد أضحت أرضية لصراعات حادة بين مختلف التيارات الفكرية والأيدولوجية. فتمزقت الأمة، وضاعت توجهاتها وأهدافها.

لذا؛ كان حرص حنفى على إعادة بناء المشروع التنويرى وفقاً لأمس تضمن إجماع القوى الوطنية والقومية والإسلامية.

ولن يتم ذلك إلا من داخل التراث ذاته، لتحويله إلى «ثورة» تحقق أهداف الأمة المتفق

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

عليها، ومن ثم توجب نقل الصراع إلى أرضية الفكر العربى القديم للوقوف مع «تيارات المعارضة واليسار»^(١).

كما يتوجب إرساء تحليل للشعور الدينى، وفقا لمنهج التأويل الحديث من علم الظاهرات (فينومينولوجيا)، وعلم النفس الاجتماعى^(٢).

كما يبدو حرص حنفى على أن يكون مبنينوا الفكر الإسلامى، أو امتدادا لحركة لاهوت الأرض المسيحية، أى بعبارة أخرى أن المشروع الفكرى لدى حسن حنفى هو فى عمقه النضالى برنامج ايديولوجى سياسى، ينظر إلى الفكر من حيث هو «تدخل نظرى فى الصراع الطبقي» حسب لغة التوسير^(٣).

ومن ثم، فإن تأويل التراث وإعادة قراءته لتحديد مشروعيتهما فى توجيه الصراع الحضارى والاجتماعى، وبالتالي، فلا معنى لقراءة تراثية للتراث، كما أنه من غير المجدى إجراء الصراع خارج أرضية التراث الذى مازال المقوم الأساسى فى هوية الأمة ومحدد سلوكها.

إن انطلاقا المشروع النهضوى من جديد مرهونة بتحقيق جدلية «التنوير والتأصيل»، أى إرساء وتجليز قيم التحديث فى إطار الوفاء للتراث والتشبع به، وبالتالي رص صفوف الأمة وتوحيد قواها فى مواجهة المصير المشترك.

دون تقديم أى قراءة نقدية لهذا المشروع الذى حاولنا التذكير بأهم منطلقاته، نكتفى بملاحظة بعض مواطن الضعف فى هذا التصور النضالى للفكر العربى، الذى يقوم على التحديدية المباشرة واعتبار الثقافة مجرد انعكاس للصراع الاجتماعى الطبقي، وبالتالي يغيب استقلالية الفضاء الثقافى. ويعجز عن استكشاف رهائنه وصراعاته الخاصة. ولقد كان لا بد أن تفضى هذه النزعة البراغمية التى تندمج فيها التأويلية السيبنوزية بنظريات الاغتراب

(١) حسن حنفى «دراسات إسلامية (الثقافة - مكتبة الأملج الصرية. ١٩٨١).

(٢) Hassan Hanafi: Les Méthodes D'exégèse: Essai Sur La Science des Fondements de Com Préhension, Elm Usul la - Figh (Le Caire: Al - Matabi: Al - Amiriah, 1965), Et L'Exégèse de la Compréhension (Paris: Is. N. J, 1965).

(٣) انظر: السيد ولد أباه: «الممثل والواقع»، «لغزومات الأبنوسولوجية لنظرية الإيديولوجيا»، (الحياة الثقافية - تونس)، المجلد ٥٤١، ١٩٨٩. ونظرية الخطاب لدى التوسير: حويلات كلية الأناب «جامعة أفريكا شوط» ١٩٩٠.

الفيورباخية - الماركسية إلى القفز على تاريخية المعارف والمفاهيم والتضحية بالدقة العلمية من أجل النجاة النضالية، مما يجعل من حسن حنفى «مشقفا عضويا» - حسب لغة غرامشى - أكثر من كونه مؤرخ فكر أو فلسفة.

إننا نريد باختصار، أن نشير إلى أن حسن حنفى - وإن كان لا محالة - من أبرز مفكرى الجيل الحالى، ومن أوسعهم اطلاعا وامتلاكا لأدق تفصيلات المعارف التراثية والفلسفية الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للمجلد والنقد فى الفكر المعاصر.

ذلك أنه يؤسس المنهج الذى يقترحه على فلسفات الوعى فى نسختها الظاهرانية والهيفلية - الماركسية، دولما انتباه إلى الإشكالات النظرية والاستيمولوجية التى تطرحها تلك الفلسفات، كما نبهت إلى ذلك أحداث التوجهات الفلسفية، عندما بينت الأفاق المسدودة التى لابد أن تقضى إليها العقلانية الانوارية بتصورها الآداتى المبسط، وتاريخانيتها الغائية وقيمها النضالية التى غالبا ما تخفى القمع والإقصاء، وإن كنا نعتقد جازمين أن هذا الإشكال يبقى غريبا على مناخ الفكر العربى المعاصر، الذى مازال يعمل جاهداً على التخلص من عواقب استيمولوجية وأيديولوجية متراكمة تحول دون انطلاقة، كما تمنعه من أداء وظيفته النقدية، ومن هنا نتبين أهمية وشرعية إشكالية حسن حنفى ومنطلقاته.

التراث والتجديد..

ملاحظات أولية

د. علي مبروك^(٥)

مع نهاية السبعينات بدا وكان ملامح العالم الذى عشناه سابقاً فى الخمسينات والستينات تتلاشى أو تكاد، لتأخذ مكانها - وفى مقدمة المشهد - ملامح عالم آخر، لعله بدا ليس غريباً فقط عن العالم السابق، بل ولربما لاح خصماً ونقيضاً له.. فقد راحت تصدر المشهد شعارات الإسلام السياسى الذى استهوى أجيالاً من الشباب وجدت فيه الملجأ والملاذ من تناقضات اجتماعية وحضارية حادة اعتصرتها وسحقت، بضرورة، مطامعها وآمالها فى عالم أكثر عدالة وإنسانية، وتوارت إلى الخلف - أو كادت - شعارات الحقبة الناصرية (بمفرداتها القومية) التى رأت فيها الملايين من العرب حلمها فى التحرر والنهضة على مدى العقدين. فبعد أن أهدرت الهزيمة فى العام السابع والستين، وتراجعت ما بعد عبدالناصر، الحلم، فإن الملايين المحبطة قد عادت أدراجها تبحث عن ملاذ... وفى هذه المرة، كان الإسلام هناك^(١).

(٥) مدرس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام بأبواب القاهرة.

(١) ولعل من يكون غريباً - والحال كذلك - أن تصل دورة الإحلال إلى مثلها عند بداية الخمسينات... حيث البعض من هذا القوميين قد راح يخلع - طالما هذه المرة - رداء قوميت الذى بناه بالياً آنذاك. كان ذلك ما جرى فى «العراق» الذى وجد أن شعاراته القومية الحادة لا تغطي فى مواجهته مع الغرب فى الخليج، فراح يزرع خطابيه بشعارات الإسلام السياسى التى ظل لاكثر من ثمانى سنوات يحارب فى مواجهتها حماية لمرشخ الخليج من خطرهما، كان ذلك عن قناعة بالآثار الأكثر قدرة على الحشد والتمسك فى مواجهة الغرب بالذات. ومن المفارقات أنه من بين كثيرين انطلقوا الإشارة كان قادة التحالف الغربى الذين أثبتوا للمراقبين أنهم معهم على نفس المرجحة تماماً، وأعلن أنهم راحوا يرددون للمراقبين صليبيهم، بأن منحروا عمليتهم ضد العراق اسماً رمزياً مشحوناً بدلالات دينية كثيفة هو «الجد للعداء»، مؤكدين للغرب أنه ليس لهم أن يخطئوا من شعاراتهم اللبينة.

كان الإسلام هناك تردد أصدائه «مدافع آيات الله» التي انطلقت تدوى في إيران معلنة أن الإسلام هو وريث الثورة الوطنية المغدورة (ولابد أن تكون ثورة مصدق في الذاكرة)، وتعلن عن رصاصات الإسلاميين في صدر السادات الذي بدا إخفاقه شاملاً في الداخل... حيث لاشيء سوى القمع والتضييق، وفي الخارج... حيث الرجل لا يملك إلا التنازل والتفريط، وتؤكد حضوره (أي الإسلام) أعمال الجهاد والشهادة ضد أعداء الأمة الذين أصبح حضورهم مشمولاً ببركات النخب العربية الحاكمة ورعايتها. وهكذا كان الإسلام هناك... لكن مآزقه، الذي تكشف عنه الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي تبو فقيرة وبائسة، أنه كان يعبر - في الأغلب - عن اليأس من العالم، بأكثر مما كان يعبر عن الوعي به. ففعل الكثيرين من العالم العربي هنا، وضمن سياق هذا اليأس، قد اكتشفوا الإسلام كحصن أخير للدفاع عن كيان الأمة في مواجهة الموجة الإمبريالية الراهنة، وذلك حين رأوا منافضليهم التقدميين - الذين طامحوا في حروب لا تنتهي ضد الإمبريالية من أجل بناء كوميونات الفقراء - ينخدعون ببريق الياقوتات الجديدة عن «عالم جديد».

لقد بدا، إذن، أن دورة القرنين من ادعاء النهضة والتحديث في العالم العربي قد انتهت إلى نقطة الصفر تقريباً، أو على قول «حنفي»: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاًها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية، وكسأن الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولم يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء، فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامى حمى الإسلام ضد الغرب»^(١). ومن هنا بالذات؛ أعنى من إخفاق الثورة الوطنية، وانحسار الموجة التقدمية، ومن بروز الإسلام كقوة أكثر فعالية وحشداً، بدا لكثيرين أنه لا مستقبل لثورة أو نهضة من خارج الإسلام وتراثه الذي يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسى الذي لا يمكن القفز فوقه، فبرزت ضرورة السعى إلى صياغة الإسلام كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر؛ الأمر الذي يعنى أن تبلور «من العقيدة إلى الثورة» كان لازماً، من أجل ثورة تستعصى - إذ تجهد ما يؤسسها في العقيدة - على أى انكسار وتناه.

(١) حس حنفي: الدين والثورة في مصر، جزء «الأصولية الإسلامية» (القاهرة - مكتبة مدبولي). دون تاريخ، ص ٢٥٠.

فعله يلزم التنويه هنا بأن «من العقيدة إلى الثورة» قد تبلور - بمجلداته الخمسة - كجزء من المشروع الأشمل عن «التراث والتجديد» الذي يتضمن طموحاً هائلاً إلى إنتاج قراءة واعية، لا بتراث الذات فقط، بل وبتراث الآخر أيضاً. وعلى الرغم من الوعي بأن موضوع «التراث والتجديد» ليس جديداً^(١) فإنه يبدو أن سعيًا لقراءة التراث بهذا القدر من الشمول والكلية لم يتبلور، في تاريخ الفكر العربي، قبل حنفي. إذ ظل التراث، من قبل مجرد ساحة للتفتيت والانتقاء. ولعل هذا التباين إنما يجد تفسيره في القصد من القراءة في الحالين، حيث ارتبطت تفتيت التراث بخضوعه لتوجيه ضروب من الأيديولوجيا تسقط عليه من خارجه؛ وبمحيط راحت هذه الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التضاد، تجد في ذات التراث ما يبرر وجودها ويبدعه. وفي حدود هذا الدور المطلوب من التراث أدائه، فإن أحداً لم يجد أية ضرورة لإعجاز فهم شامل للتراث في شموله وكيته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعي من التراث، كل حسب موقفه الأيديولوجي. وفي المقابل فإن السعي، عند حنفي، إلى قراءة التراث في شموله وكيته إنما ينطلق من أن «تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكوناً رئيساً في عقليتنا المعاصرة»^(٢). وهكذا تقصد قراءة حنفي إلى تحليل البناء المعارض لكل من العقل والواقع، وليس تبرير فرض الأيديولوجيات عليهما من الخارج؛ الأمر الذي فرض عليها الشمول والكلية. ولعل ثمة تمييز آخر لقراءة حنفي يثأر من كيفية حضور تراث كل من الذات والآخر فيها. فإذ الغالب على حضور التراث في فضاء الفكر العربي المعاصر أنه حضور عبر التكرار لا الوعي؛ وذلك ما يبدو من قراءة السلفي (الماضي) الذي راح يلح على أنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» [عبر التكرار بالطبع]، وسار معه على نفس الدرس السلفي (الحلالي) الذي ألح في المقابل على أنه «لا يتصور نهضة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية» [عبر تكرارها أيضاً]، فلن قراءة حنفي إنما تسعى - على قوله - إلى «إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر

(١) ف «الموضوع ليس جديداً، بل هو ما يتجدد فيه العادة والخاصة، وما تتنوله الجماهير والثقوف، ويكاد يجمع الكل على أن هذا موضوع العصر، وأن البداية في شق طريقه هو سيل الخلاص. وهو الموضوع الذي بدأه المصلحون الذين كما سلفه بعض الباحثين المعاصرين، ولكن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكنفي بمجرد التعبير عن الأماني والنيات الحسنة في تجديد التراث، وإما تعبيرات خطافية وأماليب يبيته تلهب حماس الناس وتعلمن عن الكتاب أكثر مما تكشف وإما أسيرة التراث التبري تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله» أنظر: حسن حنفي: «التراث والتجديد» (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٨٧، ط ٣، ص ٢٢٤، ولعل حنفي يكثف في هذه الفترة كل عيوب قراءات التراث السابقة عليه.

(٢) حسن حنفي: «التراث والتجديد» سبق ذكره ص ١٦.

(سواء كان الغرب أم السلف) وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم؛ الأمر الذي يكشف عن الطموح إلى تجاوز التكرار والاتباع إلى الخلق والإبداع. وبالرغم من هذا التمييز لقراءة حنفى فإنه يبقى أنها تعاني من التضخم في دور القارئ على حساب المقروء، وعلى النحو الذي يدنو بها من حدود الإسقاط^(١). فـ«كل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولاً، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالاته»^(٢). فالنص القديم عند «حنفى» هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره^(٣). وهكذا فإن قضية «التراث والتجديد» إنما تستحيل ضمن هذه القراءة إلى مجرد «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر... (وبحسب يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية»^(٤)، أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المركز) المعلق عليه. والحق إن التراث هو بالفعل مقصود، لا من أجل ذاته، بل من أجل اللات الراهنة، ولكن تحويله إلى وجود من أجل اللات الراهنة إنما يقتضى سيطرة عليه لتحقيق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لانتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعى على نحو ما، ولها قوانينها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكناً إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيدولوجية التي نشأ وتطور فيها، وذلك مانعجز عنه قراءة «حنفى» الفينومينولوجية التي لاتعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعورى للقارئ.

والحق أن ذلك يحيل إلى أن طبيعة الأدوات المنهجية المستخدمة في قراءة ما، قد تتحول إلى عائق يحول دون إنتاج هذه القراءة. ومن هنا ضرورة أن تسمى أى قراءة للتراث، لا إلى مجرد تحديد إجراءاتها وأدواتها المنهجية فقط، بل وإلى اختبار فعالية هذه الإجراءات بعد التطبيق الفعلي، وذلك للتحقق مما إذا كانت هذه الإجراءات، ومايخايلها

(١) ولعل حنفى قد فطن، هو نفسه إلى أن ثمة من قد يرى في قراءته إسقاطاً، فراح يميز بين ضربين من الإسقاط، أولهما «لا يؤسس منهجاً ولا يعطى رؤية»، وهو الإسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أو مصلحة أو صورة ذهنية يبتغي هي اللاتية عندما تتوقف عن أداء دورها في كشف الموضوع. ولكن اللاتية (في الضرب الثاني من الإسقاط) يمكنها أن تنتج نحو الموضوع وتنبؤ، وتجهل إلى معنى. وفي هذه الحالة تكون اللاتية مصدراً لحس وساملاً لرؤية وتكون هي اللاتية للتجربة من أى هوى أو مصلحة أو صورة ذهنية يبتغي انتظار: المصدر السابق، ص ٧٧. ولعل هذا التمييز يؤكد دهرى «الإسقاط» بأكثر مما يذهبها.

(٢) حسن حنفى: قراءة النص في «دراسات فلسفية» (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة، ١٩٨٧، ص ٤٤٥.

(٣) وهنا فإنه ليس أمراً شكلياً غامضاً أن «حنفى» من العقيدة إلى الثورة مثلاً، إلى تطبيق أفكاره على نص، لا مكان له عند إلا في الهامش.

(٤) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٦.

الثبات والتجديد

من تصورات قد مكتسبتها من تحقيق طموحها، أم أنها قد أعاقته. والملاحظ أن العائق الذي تنطوى عليه قراءة «حنفى» - والذي فرضته طبيعة أدواته - إنما يتجلى فى تبنى استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقاً مع العصر، تتكشف فى الشعور، ومن دون تفكيك تلك الدلالات القديمة بردها إلى السياق المعرفى والتاريخى الذى أنتجها. فبدا وكأنه (التجاور) بين دالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لآى منهما فى جملة السياقات التى أنتجتها، بل فى مجرد الشعور المنتج للدلالة. ولسوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع «حنفى» للآن، والذي يتكشف - تبعاً لذلك - عن حس نبوى لا تاريخى. ولعل ذلك هو مازق مشروع «الثراث والتجديد»، على الرغم من طموحه الفذ واتساعه غير المسبوق^(١).

وهنا فإنه إذا كان التبلور فى لحظات ومراحل جزئية هو أول مايلزم قراءة للتراث بهذا الشمول والطموح، فإن «من العقيدة إلى الثورة» قد كان أول لحظات التحقق، وكان «علم أصول الدين» هو موضوع هذه اللحظة الأولى. «وقد بدأنا بهذا العلم لأنه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبطة بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لآى أثر خارجى فى نشأته، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التى زخر بها العالم الإسلامى منذ الفتنة، مما حدا بالبعض إلى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامى الأصيل»^(٢). والحق أن العلم - وابتداءً من ذلك كله - قد راح يحتل موقعاً مركزياً داخل الثقافة الإسلامية، بلغ حد انطوائه على البنية العميقة لخطاب تلك الثقافة^(٣)، وذلك فى صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلى. ولعل هذا الموقع المركزى للعلم داخل الثقافة يتجلى فى أن العديد من الممارسات الإبداعية فى حقول معرفية أخرى (كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه والنقد وغيرها) كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تؤسس

(١) ولعل من حسن الحظ أن مشروع «الثراث والتجديد» لم يوضع دفعة واحدة، بل تبلى العديد من لحظاته فى طور التبلور والتكوين، الأمر الذى يجعل من المراجعة والتطوير، لا مجرد إمكانية فاقصة، بل ممارسة تتحقق بالفعل. إذ يحرص «حنفى» مع ابتلى لحظة جديدة من لحظات مشروعه على ممارسة ضروب معلة من النقد الذاتى يحقق بها المشروع تطوراً.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص- ١٥٠.

(٣) فإذا تكاد هذه الظاهرة أن تكون قد تشكلت بأسرها فى فضاء دينى، فإن للمرأ أن يتوقع الشكل الأرقى لبنيتها فى نصها الذى يطارب أكثر من غيره تخوم هذا الدينى، ولحسن الحظ فإن علم أصول الدين لا يتميز لط بقلريته القصوى لشخوم الدينى، وإنى تؤكد ما مجرد سمته، بل يتميز - وهو الأهم - بأنه يكاد وسده أن يكون الإزفاء النفسى الأصلى للمسلمين، ولذى لابد أن يكون - نتيجة لما يربط بذلك من طابع تنظيرى - الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل لبنة الثقافة بأسرها.

من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ في نص نحوى أو بلاغى أو تاريخى عبارات تكاد تكون، ويقاموس مفرداتها، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها فى علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار فى تعبيرها الأجلى. ومن هنا - لا محالة - ماشاع فى الدرس الراهن، من لجوء العديد من الباحثين المعاصرين، عند قراءتهم لخطابات نقدية أو بلاغية أو تاريخية أو غيرها عند مؤلفين بعينهم، إلى التماس البنية الموجهة لتلك الخطابات مصاغة فى أقصى درجات تماسكها وشمولها فى الحقل المعرفى الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تماماً، من دون ذلك، إنتاج وعى معرفى متماسك بتلك الخطابات، وهو الأمر الذى يؤكد، على نحو لا خفاء فيه، على المركزية البنوية لعلم أصول الدين داخل بناء الثقافة التراثية بأسرها.

ولعل مركزية «العلم» داخل الثقافة التراثية لم تكن هى الباعث فقط على ابتداء مشروع «التراث والتجديد» به، بل كانت خطورته أيضاً؛ حيث العلم هو «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»^(١). وهنا فإنه إذا كانت مركزية العلم إنما تحيل إلى دوره عند القدماء، فإن الخطورة هى ما يميز حضوره فى الواقع المعاصر؛ وذلك من حيث يبدو أن الأزمة الشاملة التى يعانيتها الخطاب العربى المعاصر إنما تجد أسسها العميقة فى تجاهيف هذا العلم.

فقد اتفق الجميع تقريباً من دارسى الخطاب العربى المعاصر على أن أزمته المحقة إنما تنأت من الغياب شبه الكامل لمفهومي «الإنسان والتاريخ» عن فضاءه. إذ يبدو أن قراءة للخطاب تكشف عن ذات تحيا خارج أى تاريخ؛ وذلك من حيث تكتفى بأن ترى فى تاريخ الآخر (الغربى بالطبع) تاريخاً لها، فتبدو معلقة فى الزمان، لاهى تحيا تاريخها من جهة، ولا هى أهل لأن تحيا تاريخ الآخر من جهة أخرى، حيث التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر فى لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور لاستطيع الذات العربية الراحة ادعاء امتلاكه. إنها عبثاً تُوجد نفسها مع تاريخ الآخر انطلاقاً من مجرد التزامن معه فى لحظة واحدة، فتسلك مع الحداثة بعقلية «البدوى» الذى يرى فيها مجرد متاع يمكن نقله من سياق إلى آخر، تماماً كما تُنقل الخيمة فى الصحراء من واد إلى آخر؛ وبما يعنى أنها لاتعرف إلا منطق الاستعارة الذى يفترض غياباً للتاريخ وإسقاطاً له. ومن جهة أخرى فإن

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٥٠.

«حياتنا المعاصرة لم تُبن على وجود الإنسان: جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية...، مجتمعات السلوك الجماعي، إلى آخر مانهده من مظاهر في حياتنا المعاصرة التي ينبغي عنها البعد الإنساني الفردي، والتي يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة والمجتمع والأسرة. فلا مجال للفردي في سلوكنا العام، إلا في صورة شذوذ أو انحراف أو ادعاء أو تقليد. أزمة الإنسان في عصرنا هي أزمة غياب الإنسان»^(١).

والملاحظ أن هذا الغياب، لكل من الإنسان والتاريخ، يكاد أن يجد مأيوسه، على نحو شبه كامل، في علم أصول الدين؛ وأعني من حيث إن اللاتاريخية بأسرها إنما تنبئ على تصور للتاريخ يتبلور أساساً في حقله، وهو التصور الأشعري للتاريخ سقوطاً دائماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك في سيرورة من التدهور الذي لا يمكن البتة رفعه إلا من خلال القفز إلى لحظة نموذجية خارجية (وبما يعنى أنها من طبيعة لا تاريخية). والمهم أن هذا التصور لقهر التدهور في التاريخ لا يتحقق إلا عبر نموذج مستعار من تاريخ العملية التاريخية ذاتها، إنما يؤكد على الدور التأسيسي لتصور التاريخ الأشعري في بناء الغياب الراهن للتاريخ (أو اللاتاريخية)، وذلك من حيث تنطوي هذه اللاتاريخية على نفى الفاعلية عن التاريخ، وذلك بالإلحاح على استدعاء نموذج التقدم من خارجه... إما من السلف (رجوعاً) أو من الغرب (صعوداً)، وفي كل الأحوال عبر القفز والتكرار للتاريخ.

وليس من شك في أن هذا النفي للفاعلية عن التاريخ إنما يرتبط ويحيل، في آن معاً، إلى نفى الفاعلية عن الإنسان، وذلك من حيث تتضافر الفاعليتان معاً، وتدور الواحدة منهما مع الأخرى وجوداً أو عدماً، حتى ل يبدو وكأن نفى الواحدة منهما يؤول إلى نفى الأخرى.

وإذا كان يبدو هكذا أن الجذر الأبعد لآزق الخطاب المعاصر إنما يختفى في بناء علم الأصول، فإن ذلك قد اقتضى لأمجد ابتداء مشروع «التراث والتجديد» بهذا العلم الأكثر خطراً، بل وأن تكون «مهمتنا (مع العلم بالطبع) هي كشف الاستار، وإزاحة الأغلفة، ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فببدل أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله، والإنسان داخل ضمن

(١) حسن حنفي: «الغاب غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» من كتاب «دراسات إسلامية» (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٩.

الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغى نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضى على أزمة الإنسان فى عصرنا^(١). إذ التاريخ «لا ينشأ فى حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ فى حضارة إلهية بل فى حضارة إنسانية»^(٢)، فإن فى القضاء على أزمة الإنسان قضاء على أزمة التاريخ بالطبع.

لقد كان لزاماً إذن، لا مجرد البدء فى علم الأصول، بل وإعادة بنائه على نحو يسمح «بعودة الغائب»؛ أعنى الإنسان والتاريخ. ومن حسن الحظ أن ذلك قد كان مضمون السعى فى «من العقيدة إلى الثورة».

فالكتاب (أعنى «من العقيدة إلى الثورة» بالطبع) تستظمه خمسة مجلدات تنطوى كلها على السعى إلى إعادة بناء كافة موضوعات علم أصول الدين، وذلك على النظام والترتيب الذى استقرت به بنية هذا العلم فى المصنفات الأشعرية المتأخرة. وعلى الرغم من إلحاح «حنفى» على أن هذا الاحتفاظ ببنية العلم ونظامه القديم إنما يرتبط بالخوف من أن يتصادم الكتاب - إذا ولزل النظام الذى استقر عليه العلم - مع شعور متلقيه، إلا أنه يبدو أن الأمر يتجاوز ذلك إلى الارتباط بالإطار المنهجي الذى ينظم الكتاب، بل وحتى المشروع بأسره فيما يبدو^(٣)، وتخصوفاً ما يميل إليه هذا الإطار المنهجي من حضور، سبق الإلحاح إليه، لألية التجاور التى تتجلى هنا فى تجاور المضمون الإنسانى والأكثر تاريخية مع النظام أو الشكل اللاهوتى والأكثر صورية. والمهم أن الكتاب، هكذا، يبنى على الاعتقاد فى إمكان الفصل بين الشكل والمضمون فى العلم، ومن هنا ما يلاحظه قارئة من ثبات الشكل القديم للعلم كما هو، وذلك فيما لو أسقط المرء ما قام به حنفى من إضافة عناوين تمجيدية أسفل تلك التى وضعها القدماء لموضوعات العلم؛ فصار «التوحيد» فى التراث هو «الإنسان الكامل» فى التجديد، فيما أصبح «العدل» كاشفاً عن «الإنسان المتعين»، وصارت مسائل

(١) حسن حنفى: «الغاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره، ص ٢٩٤.

(٢) حسن حنفى: «الغاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية»، سبق ذكره، ص ٤٢٧.

(٣) إذ لحظ ق. تصادم الكتاب مع شعور متلقيه إما يتحقق ابتداء من المضمون الأجرى الذى يطرحه، وليس بقل من ذلك أبداً احتفاظ الكتاب بشكلا العلم ونظامه القديم، الأمر الذى يعنى أن مسألة «الشكل» إما تتجاوز «المركز على المتلقى» إلى منطق المنتج ونظامه. ولحق أن إشكال المنتج عند حنفى وغيره يقتضى فصلاً أوسع لا مجال له الآن، وذلك مع الرضى بأن حنفى يتجاوز إلى حد كبير ما يشيع عند غيره من هيمنة للمنتج المتعار من الأهر غالباً على «الفرز» الذى يتلقى ويصبح عندما أو يكاد.

النوبة والمعاد دالة على «التاريخ العام»، فيما اختصت الأسماء والأحكام والإمامة «بالتاريخ المتعين»، فبدأ الكتاب هكذا متقسماً، من حيث نظامه، قسمة عادلة بين الإنسان (وهو موضوع المجلدين الثاني والثالث) والتاريخ (الذى يشغل بالتساوى المجلدين الرابع والخامس)، وذلك فيما يعيد مجلده الأول بناء المقدمات النظرية للعلم. والملاحظ أنه إذا كان التجديد هنا يظهر عنواناً «حدثياً» متوارياً تحت عنوان «تراثى»، فإن الأمر سرعان ما ينعكس، وبحيث تبدل مواقع «التراث» و«التجديد» فى الكتابة نفسها، فتأتى مادة «التجديد» كمتن رئيس فوق مادة «التراث» التى تستحيل - والحال كذلك - إلى هامش ثانوى. وبالرغم من أن ذلك يحقق ماسبق أن قرره «حنفى» نفسه من «أن التجديد هو المتن، والتراث هو الهامش»، فإنه يكشف من جديد عن هيمنة آلية التجاور التى تتجلى هنا، لا كنشاط معرفى، بل كنمط كتابى. ولعل ذلك يكشف عن سطوة التجاور التى جعلته المحدد لبناء المضمون المعرفى للكتاب من جهة، ولشكل كتابته من جهة أخرى.

وإذا كان ذلك يكشف عن استحالة الفصل بين الشكل والمضمون فيما يتعلق بالكتاب ذاته، وذلك ابتداءً من انبثاقهما حسب آلية واحدة هى التجاور، فإنه لا بد أن يدفع باتجاه النظر عموماً إلى استحالة فصل الشكل عن المضمون واعتباره شيئاً هامشياً وبلا دلالة. وذلك من تأكد استحالة فهم تفسير النص، أى نص، من دون تحليل لشكله واكتناه دلالاته، حتى لقد اندفع واحد من أهم الفلاسفة النقاد (وأعنى لوكاتش الذى لا يمكن اعتباره شكلاً أبداً) إلى اعتبار «الشكل هو العنصر الاجتماعى حقاً فى الأدب».

ومن هنا فإن إشكال الشكل فى علم الأصول ليس أمراً هامشياً أبداً، بل لعله أكثر جوهرية من المضمون ذاته، وذلك لا لأنه قد انصهر مع المضمون واستحال إلى جزء منه فقط، بل والأهم لأنه يحقق غاية المضمون وقصده على نحو كان يستحيل تماماً من دون هذا الشكل بالذات. ومن هنا فإن تقويض هذا الشكل كان مما سيجعل المضمون الجديد للعلم أكثر اتساقاً ومنطقية، بل وأكثر إنتاجاً وفاعلية. إذ إن المضمون، عند حنفى، قد حقق تقدماً كبيراً فى سبيل الكشف عن (الإنسان) مطموراً فى (الإلهيات) التى نظر إليها المضمون على أنها إنسانيات مقلوبة نشأت من عجز الإنسان عن تحقيق ذاته فى العالم، وكذلك الكشف عن (التاريخ) مطموراً فى (السمميات) التى راحت يكشف عن التاريخ حاضراً بلحظاته الثلاثة: الماضى (أو النوبة)، والمستقبل (أو المعاد)، والحاضر (أو الإمامة)، فإنه

يبدو أن حدود الشكل قد أعاققت هذا المضمون عن بلوغ غايته، بل لعلها قد ناقضته أحياناً كثيرة. يتجلى ذلك في أنه إذا كان المضمون قد انبنى - كما سبق الإلماح - على النظر إلى الإلهيات بوصفها إنسانيات مقلوبة، وبما يميل إلى أن «الإنسان الكامل» هو «الإنسان المتعين» مقلوباً، أو أن «التوحيد» هو الذى يتخارج من «العدل»، فإن الشكل قد انبنى - فى المقابل - على تخارج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل، أو العدل من التوحيد. وهكذا فإن اكتمال تحقيق المضمون لغايته إنما كان يقتضى ضرورة زلزلة النظام أو الشكل القديم للعلم بحيث يتخارج التوحيد من العدل، وليس العكس.

وهنا فإن محاولة حنفى لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية قد جابهت نفس المعضلة التى سبق أن جابهت محاولة القاضى عبدالجبار. فإذا احتفظت محاولة القاضى فى بنائها للعلم بالشكل المستقر فى النسق الأشعرى، واكتفت بصب المضمون الاعتزالى فيه (وكان ذلك نتاج الأشعرية الأولى للقاضى)، فإن محاولة حنفى قد حافظت بدورها على الشكل المستقر ذاته، واجتهدت فى تثويده بمضمون يناسب العصر. لقد بدا إذن أن التماثل بين المحاويلتين لافتاً حقاً. بل إن «حنفى» قد راح ينظر إلى محاولته بوصفها تمثل استئنافاً لمحاولة «القاضى»، التى لم تعطِ التوحيد مجرد الأسبقية على العدل من حيث الشكل، بل وأكث عند أحد تلاميذه (وأعنى النيسابورى) إلى مجرد درس «فى التوحيد» من دون العدل. والحق أنه إذا كان مصير محاولة القاضى عبدالجبار قد ارتبط بانتهاء الحضارة الإسلامية آنذاك إلى التمرکز حول الله بدلاً من الإنسان، فإن قصد محاولة «حنفى» إعادة توجيه الحضارة نحو التمرکز حول الإنسان، لابد أن يدفع من تلاميذه من يلح على تطوير محاولته إلى درس «فى العدل» يتخارج من الوحيد على صعيد الشكل بالذات: إذ الحق أن ثمة مضمون للشكل فى هذا العلم بالذات.

بين الحقائق وعلم الحقائق قراءة في من العقيدة إلى الثورة

أ. د عبد المعطي محمد بيومي (٥)

لكي يفهم أى مفكر بموضوعية، نستطيع بها أن نصل إلى تقييم حقيقى ومنصف، يدرك ماله وما عليه، لا بد أن تقوم فى ظروف عصره.

فظروف العصر هى التى تدفع المفكر إلى المواقف أو الأفكار التى تبنها، والمنهج الذى سلكه، بل إن المفكر الناجح؛ هو الذى يمثل مرآة عصره يعكس بفكره واقع، ويحاول بهذا الفكر ان يكون استجابة فعالة ومؤثرة لتحديات هذا الواقع، ويزداد نجاحه كلما استطاع أن يتعامل مع هذه التحديات تعاملًا متبجًا بحيث يحول سلبيات هذه التحديات إلى إيجابيات، ويستثمر هذا التحول لصالح الإنسان والأمة.

وإذا كانت هذه قاعدة لازمة لفهم أى مفكر، فإنها أشد لزوما حين نتعرض لمحاولة فهم «حسن حنفى» وموقفه من علم الكلام القديم كما سطره فى الفصل الأول من المجلد الأول من كتابه «من العقيدة إلى الثورة».

وقد اخترت هذا الموقف على وجه الخصوص لأنه يمثل انطلاقة الدكتور حسن حنفى وأسمه النظرية للتعامل مع التراث الكلامى القديم وما كانت الاجزاء الباقية من الكتاب إلا تطبيقات لهذه الاسس النظرية.

(٥) عبد كلية لأمول الدين (سابقًا).

ولعلنا باختيار هذا الموقف وتقويمه نكون قد استجبنا بعض استجابة - لنداء الدكتور حسن حنفى الذى تضمنه إهداء هذا الكتاب «إلى علماء أصول الدين... تحقيقاً لمسئولية جيلنا» حيث وصلنى هذا النداء مع الكتاب حين كنت عميداً لكلية أصول الدين سنة ١٩٨٠، فاعتبرت حينذاك إني المخاطب به بالدرجة الأولى.

وكننت كلما هممت بإجابة النداء شغلتنى أعمال كثيرة، حتى كانت مناسبة إصدار هذا الكتاب لتذكارى عن جهود الدكتور حسن حنفى فرأيت الإجابة فى موقفها لا تحتل التأخير.

والذى يؤكد على فكرتنا فى ضرورة فهم الواقع الذى يعيشه الدكتور حسن حنفى وواقع أمته الإسلامية العريضة من حوله أن الكتاب نفسه فى أول صفحاته مباشرة ينبض بهذا الواقع. ويمثل صرخة نهار بكل الألم والشكوى وبكل ما فيهما من حرارة من الواقع الذى بدا فيه الإنسان العربى والمسلم غائب الوعى غالباً مختلط الفكر مشوه المعرفة، خاصة معرفته بالقضاء والقدر وحدود الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ودوره من السلطة فبدلاً مستسلماً للسماد على حد فهمه المشوه لها، ينتظر التفسير من أعلى. من الله أو من السلطان دون أن يبلل من ناحيته جهداً نحو إحداث هذا التغير.

يقول فى المقدمة «وإن كثيراً من مآسى عصرنا لهو انتظار للكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان، حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق، بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعى فى حياتنا قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها، فإذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها، فإن الحاكم لم يفضل عليها بشيء بل نالت حظها، وحققها ليس منة ولا فضلاً عليها من أحد.

وقد يكون هذا هو السبب فى معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلاً من رئيس على مرهوس (ص ١١).

ولذلك جاء كتابه ثورة على علم أصول الدين ومناهجه ومصطلحاته القديمة من أجل إعادة تأسيسه تأسيساً يلبى حاجات الواقع. ويكشف عن إيجابيات العقيدة، ويهم فى بناء الإنسان الذى يواجه محتويات العصر وحاجاته أو بعبارة أخرى، أراد حسن حنفى بكتابه هذا توير العقيدة واستخدامها آلة من آليات التغيير والثورة على سلبات الواقع.

ولكى يحدث هذه الثورة المطلوبة على واقع متخلف فإن كتابه كان ثورة على العلم نفسه لأن هذا العلم - كما يرى - لم يعد صالحاً بمناهجه القديمة لفعل التقدم وإحداثه فى نفس الإنسان المعاصر، بل إن هذا العلم - كما يرى - بات سبباً من أسباب بعض المظاهر التى يشكو منها الإنسان المعاصر.

وواضح أن الدكتور حسن حنفى يفرق بين موقفين:

- الموقف من الوحي وعرضه للعقائد.

- الموقف من علم الكلام القديم وعرضه لهذه العقائد.

فموقفه من الوحي موقف إيجابى يتضمن الإيمان به وتقدير قيمته فى إعطاء الإنسان العقيدة التى تحدد له تصوره لله وللكون والحياة، وتبين مهمته فى الوجود. وتعطيه الطاقة الخلاقة للقيام بواجبه فى الحياة واستخلاص حقه فيها والحفاظ على هذا الحق من عدوان أى غاصب أو مستبد.

فهمه الوحي إذن - كما يرى حسن حنفى - إسعاد إنسان حر وأمة قوية ناهضة عاملة لا تستطيع أمة أخرى أن تحتل أرضها أو تعتدى على كرامتها كما يحدث الآن للأمة الإسلامية.

وقد بان هذا الموقف الإيجابى فى ثنايا هذا الفصل بحيث لا يتكلف الباحث أى عناء لاستجلائه.

يقول: الوحي قصد بوجه نحو الإنسان، يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه (ص ٩٣).

بل إن موقفه من الوحي يصل إلى حد التأكيد بأنه يحمل فى ذاته الدليل على صدقه دون حاجة إلى إعجاز لغوى أو أى خرق آخر لنواميس الطبيعة وربما كانت البشرية فى حاجة إلى معجزة فى بداية الوحي لتحررها من سلطة الطبيعة أو الحكم المطلق وهى هنا سلطة شيوخ القبائل فى المجتمع الجاهلى.

يقول: عن الوحي الإسلامى فى آخر مراحل - ربما يقصد مرحلة تأكيد العقائد - اسنيرى - «له يقينه الداخلى وصدقه الذاتى ولا يحتاج إلى برهان خارجى، فضلاً عن أن المعجزة بمعنى رتّ قوانين الطبيعية ربما كانت موجودة فى المراحل السابقة للوحي من أجل تحرير الشعور الإنسانى من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق، فאלله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق، ولكن فى آخر مرحلة من مراحل الوحي تتحول المعجزة إلى إعجاز» (ص ٩٦).

وإذا تذكرنا القيود الاجتماعية والسياسية فى النظام الجاهلى وسيطرة القبيلة وشيخها ونظامها على الفرد وصياغة عقله وتفكيره لوجدنا فعلا أن الوحي كان منصباً فى هذه الفترة الأولى له على تأكيد خرق هذه النظم وتحطيم سيطرتها وسيطرة الرقابة الكونية يخرقها خالق الكون الذى يجب أن تنجه إليه الانظار وتتوحد حوله لا حول مظهر آخر من مظاهر الكون أو مظاهر العادات والتقاليد أو قيود الأغلال السياسية والاجتماعية.

وهذا الذى أشار إليه القرآن فى أكثر من سورة من حكاية حال المستضعفين مع المستكبرين مثل قوله تعالى «يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكننا مؤمنين» (سورة سبا ٣١) ومثل قوله تعالى عن الكافرين والمنافقين: «يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول، وقالوا ربنا إنا أطلعنا ساداتنا وكبرائنا فأضلونا السيل» (سورة الاحزاب ٦٦، ٦٧).

فلما نوالى الوحي وحرر الإنسان من هذه القيود بالمعجزات الخارقة تضمن الوحي فى عقائده وتشريعاته صدقة الذاتى فتحوّلت معجزة القرآن إلى إعجاز عقائدى وتشريعى وأخلاقي، يقول حسن حنفى: «الوحي فى آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلا وإرادة دونما حاجة إلى تدخل خارجى فى عقله أو فى إرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل» (ص ٩٧).

ولسنا فى حاجة إلى مزيد من تصفح آيات القرآن لنجد تصوير السلطة التى كانت تغل عقل العربى الجاهلى الذى فوجئ بالوحي ففى أكثر من سورة يتكرر مثل قوله تعالى «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا» (سورة البقرة ٧٠).

ويكشف حسن حنفى تفوق الوحي على المعرفة الإنسانية فى مقارنة دقيقة بين مهمة كل منهما فى إعطاء الإنسان الأساس النظرى الذى يتضمن الافتراضات أو المبادئ النظرية التى تسهل للإنسان عمليات فهم الواقع بعد التحقيق من صدق هذه المبادئ النظرية والدليل العملى أو البرهان النظرى من أجل أن يكرس الإنسان كل جهده وطاقته.

فهو يرى أن الأساس النظرى الذى يقدمه الوحي أساس «شامل وعام ومحايّد لا يخضع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أيّا كانت، وذلك بخلاف المعرفة

الإنسانية التي قد يطول البحث فيها، والتي قد تقع في التجزئة وأحادية الطرق والتحيز والتي قد لا يتم الوصول إليها قبل نهاية حياة الإنسان والتي قد تعزل وتنحصر عن الواقع وتظل في حدود النظرية» (ص ٩٧).

فالأفراد والأمم قد يقضون حياتهم في كفاح شاق من أجل تحديد النظرية الفلسفية أو التصور الشامل الذي يساعد على تحقيق الإنسان لوجوده وتخطيط نظام حياته وقد يعاني من تجارب تذهب ضحاياها بالمئات والآلاف هباء للعشور على هذا التصور وتطبيقه قانوناً أو فلسفة ولكن الوحي حقاً يمد الإنسانية بهذا التصور الذي يملك يقينه في ذاته.

وحين يتحدث حسن حنفي عن القرآن فإنه يفصل بين طبيعة القرآن نفسه، وطبيعة الرسول المبلغ له، فصدق القرآن وإعجازه لا يتوقف في رأيه على معجزة خارجية تقع على يد النبي (صلى الله عليه وسلم) لتثبيت صدقه فما يبلغ عن ربه، فالقرآن معجزة بقطع النظر عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «وإذا كان هناك وضوح في الرسالة، وإذا اشتمل الوحي على البرهان فإن ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحي وليس إلى فعل المبلغ. فالوحي بطبيعته واضح، والرسالة بطبيعتها عقلية، وكلاهما يشتملان على البرهان الداخلي، والوضوح النظري للإعلان والبلاغ، ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة لأن المعجزة برهان خارجي في حين أن الوضوح النظري برهان داخلي. والقرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر، من ناحية المضمون وناحية الشكل، والتصديق بالفكر، والإحساس بأسلوب التعبير، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ.

والواقع أن ما يقوله الدكتور حسن حنفي هو أحد زوايا رؤية الإعجاز القرآني حقاً.

فقد أشار القرآن الكريم إلى زوايا إعجازه.

ـ من ناحية النبي صلى الله عليه وسلم.

ـ ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وقدره البشر على لباس المعاني والأفكار ألفاظاً أو مطابقة الفكر للغة.

ـ ومن ناحية مضمون القرآن ذاته.

فمن ناحية النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان شخصه عليه الصلاة والسلام وإمكاناته العلمية واللغوية والتشريعية قبل البعثة دليلاً على إعجاز القرآن قال تعالى «وما كنت تتلو

من قبل من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب الميطلون» (العتيوت ٤٨). وقال سبحانه: ﴿إِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَىٰ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاهُ نَفْسِي إِنْ اتَّبَعَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَأَىٰ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ. أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يونس ١٥ ، ١٦).

ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وتعدي قدرة البشر على مطابقة الفكر للغة فقد قال تعالى ﴿وَإِنْ كُتِمَ مِنْ رَبِّكَ مَا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُتِمَ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣).

ومن ناحية الإشارة إلى مضمون القرآن ذاته وأن هذا المضمون معجزة في مجالات العقيدة والأخلاق التشريع وتنظيم الحياة والمجتمع فلا تخلو سورة من سور القرآن من الإشارة إلى هذا الإعجاز والتأكيد على أنه يتضمن الحق قال تعالى ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّذِي هُوَ أَقْسَمُ﴾ (الإسراء ٩) وقال سبحانه ﴿وَإِنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ مِنْ سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام ١٥٣) وقال ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سبا ٦).

فإذا كان الدكتور حسن حنفي قد ركز على الوجه الثالث من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم وهو مضمون القرآن الكريم فإنه في تقديرى أن هذا الوجه هو أهم وجوه الإعجاز حقيقة في القرآن الكريم لأن الوجهين الأولين: شخص النبي صلى الله عليه وسلم والإعجاز اللغوي قد استطاعا أن يحطما القيود والأغلال التي أحاطت بالعربى الجاهلى عند نزول القرآن ومع أنه لا مانع من بقاء هذه الوجهين أبدا إلا أن الذى يبقى بلا جدال مظهرا دائما للإعجاز القرآنى فى عصر نزول القرآن وفى عصرنا وفى كل العصور هو الإعجاز العقيدى والتشريعى والأخلاقي، هو مضمون القرآن كما يقول الدكتور حسن حنفي .

وفى ضوء هذا الموقف من الوحي يتحدد موقف الدكتور حسن حنفي من العلمانية وأنها لم تحل القضايا الرئيسة للأمة إن لم تزدها صعوبة وبالتالي لم تنجح فى تحقيق أهداف الأمة.

حسه حنفى به العقائد وحلم العقائد

وهكذا يعطى الدكتور حسن حنفى العقائد الدور الأساسى فى إحداث التغير الذى ينقل الأمة من التخلف إلى التقدم على أساس أن العقائد هى موجبات السلوك لدى الأفراد والجماعات منذ انتصار الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة وحتى اليوم.

يقول: «فالجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية ولكنها فى نفس الوقت فى وضع احتلال وقهر وتخلف وتحجزة وتخلف وتغريب ولامبالاة. جريت مناهج التغير الاجتماعى والايديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هى لم تحل، إن لم تزد صعوبة» (ص ٧٥).

وإذا كانت التجارب العلمانية لم تحل قضية رئيسة للأمة بل عقدت قضاياها فإن ذلك إنما كان بسبب تنحيتها للعقائد ولذلك يعطى الدكتور حسن حنفى كل عقيدة من عقائد الإسلام دوراً خطيراً فى إحداث التقدم المنشود للأمة.

فكلمة التوحيد لا إله إلا الله «تحتوى على قضيتين - كما يقول - الأولى سالبة «لا إله»، والثانية موجبة «إلا الله»، فالتوحيد فعلاً: فعل سلبى يقوم فيه الشعور العملى بنفى كل آلهة العصر المزيفة التى تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس، وفعل إيجابى يضع فيه الشعور مثلاً أعلى، مبدأ واحداً شاملاً. بفعل النفى يتحرر الوجدان الإنسانى من كل صنف القهر والظلم والتسلط والطفيان، وبفعل الإيجاب يضع الإنسان مثلاً أعلى، ويعلمن ولاءه للمبدأ الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع. الفعل السالب يحرر الشعور الإنسانى من كل صور القهر، والفعل الموجب يضع الشعور حراً خالفاً مبدعاً، الأول يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره، والثانى يجعل الإنسان مثلاً لقيم جديدة ومرتبطة بمبدأ عام.

ولفظ الشهادة الثانية «أن محمداً رسول الله إنما تعنى الإعلان عن اكتمال الوحى، ونهاية النبوة، وتحقيق آخر مراحلها فى نظامه، وتجسده فى دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء.

والتقدم جوهر الوعى الإنسانى ومسار التاريخ وحركة التطور فالإنسان بعقله المستقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمر فى تقدمه باجتهاده الخاص، فيرث النبوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحى، والعقل وريث النبوة» (ص ١٨ ، ١٩).

وهكذا ينتقل الدكتور حسن خنفي إلى الكشف عن إيجابية عقيدة ختم النبوة برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) في كونها تلقي المسئولية على العقل الإنساني الذي ينطلق لإحداث التقدم باستمرار على أساس الحرية متجها نحو تحقيق المثل الأعلى في حياته وحياته أمتيه.

فليس ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ميزة فردية له لعله يقصد أنها متعلقة بشخصه فقط صلى الله عليه وسلم دون أن يكون لها أثر إيجابي على أمته، بل هي ميزة الرسالة تعنى ختامها بسلسلة الرسائل وتطورها التشريعي وكمالها وعمومها للبشر كما تعنى استقلال العقل البشري بها عن أن يخضع لإرادة خارجية أو سلطة شخصية.

يقول: «إن إثبات أن الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين لا يعنى أيضا تركيزاً على فضائل شخص أو على مزايا فردية لأحد بل يعنى أن الوحي قد اكتمل. أنه تطور منذ أول الأنبياء حتى آخرهم، يعنى أن النبوة قد انتهت وأن الإنسان قد استقل، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين، وأن فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الإنسان دون ما تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو شخصية. كما يعنى عموم الرسالة أنها أصبحت رسالة للبشر جميعاً وأن هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول إليها» (ص ١٧).

ويؤكد الدكتور حسن خنفي أن رسالة الإنسان في تحقيق المثل الأعلى لا تتحقق تمام التحقق إلا في الحياة بل إن المثل الأعلى نفسه لا يتحقق تمام التحقق إلا على الأرض، وفي الواقع.

ولعل هذا ما يعنيه بدعوته التي اشتهرت عنه «من الله إلى الأرض». وفي اعتقادي أن السياق الذي ساقه في ضرورة تحقيق لا إله إلا الله والرسالة لا تعنى سوى تحرير الإنسان وتحرير الأرض وتحرير الواقع من القهر والتخلف.

يقول: «وإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان، وغزوا في سبيل الله، وحرروا الوجدان البشري إعلاء لكلمة الله، فانتصروا في الفكر والشريعة، وحققوا النظر في العمل، إننا اليوم ندعو الأمة إلى الاجتهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأراضي المنتصبة، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقت المسلمين، وعودتهم إلى الأرض» (ص ٣٠، ٣١).

ويدعو حسن حنفى إلى الانتقال من التأصيل العقلى للعقيدة؛ ذلك الذى عمد إليه الأقدمون إلى التأصيل الواقعى لها «حتى يرتبط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشيئة الإلهية بحركة التاريخ» (ص ٣٢).

ولذلك يبنه إلى أن الشرك المعاصر ليس فى العبادات وحدها وإنما هو فى المعاملات أيضا، وهذا هو الاخطر، فمظاهر الشرك فى حياة الناس «ليس فقط فى زيارة قبور الأولياء والأنبياء، والتبرك بالحجابة والتميمة وممارسة السحر، والرجم بالغيب والوساطة والشفاعة، وهو الشرك فى العبادات، بل أيضا الشرك فى المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء، قاهرون ومقهورون، أصحاب سلطة ومتزلفون منافقون، أو أن يظن إنسان أن إنسان آخر سلطانا عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويسكت على الحق، حرصا على الدنيا، وإثار السلامة» (ص ٣٧).

ومع أن الدكتور حسن حنفى يرى أن الجماعة الأولى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم (إن استطاعوا أن يحققوا رسالة الإنسان ويترجعوا العقيدة إلى واقع وجعلوا منها ثورة على التخلف والجهل وكل مظاهر الشرك هم أقرب إلينا إذ يقول: «قد تكون الجماعة الأولى أقرب إلينا لأنها هى التى تعمل فى مخزونا النفسى والتى يمكن انخاضها قنوة ودليلا» (ص ١٥).

. لكنه يحذر من ادعاء وراثه هذه الجماعة ومجرد الانتساب إليهم لأن «كل إنسان مسئول فردا بعمله وليس بالانتساب إلى جماعة» (ص ١٥) «وهذا لا يمنع الإنسان من الانتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية، ولكن هذه الجماعة توجد فى أى وقت وفى أى مكان وليست فى زمان أو مكان معين» (ص ١٥).

ويقول حسن حنفى إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه بل هى أية طليعة فكرية ثورية فى أى مكان وفى أى زمان تحاول توجيه الواقع بالفكر فهى ليست جماعة تاريخية نسبية بل هى جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها، هى كل جماعة حاولت تحرير الإنسان وتغيير الواقع ومناهضة الظلم وأداء الرسالة» (ص ١٥، ١٦).

وهذه النظرة إلى مفهوم «الصحة والصحابة نظرة حقيقية ومنصفة، فليس مفهوم الصحة قاصرا على من عاش فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقيه أو أخذ عنه

بل لابد أن يضيف إلى ذلك اعتناق مبادئه وتحويلها إلى واقع. وهذا إطلاق للمفهوم من النسبي إلى المطلق، وتحرير له من قيود الزمان والمكان، إلى كل زمان ومكان وكل بشر يوجدون في أي زمان ومكان، يستقنون المبدأ ويعملون به ويفسرون واقعهم على أساسه، فليس من عاشر في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولم يؤمن بما جاء به صحابى من هذه الجماعة الأولى الرائدة وإنما يظل شرط الإيمان والعمل بما جاء به شرط للصحة.

وإذا كان مصطلح الصحابة يطلق في علم الحديث على من عاش في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولقيه فإن هذا المصطلح إنما يطلق بالمفهوم الفنى لأئمة الحديث وعلمائه ولكنه بالمفهوم الفلسفى أعم من ذلك وأشمل. إذ يطلق بهذا المفهوم على كل من اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابة وعمل بما جاء به القرآن الكريم.

وليس هذا المفهوم بعيداً عن المفهوم الشرعى في نفس الوقت فقد قال تعالى «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم» (التوبة ١٠٠).

أما من خالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم أو أى رسول فليس من صحابته وإن كان من أسرته أو قبيلته.

فقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة أكثر من مرة إذا خبر سبحانه وتعالى نوحاً عن ابنه الذى كفر بما جاء به أبوه «يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح» (هود ٤٦).

وقال تعالى «ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فلن يننيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين» (التحريم ١٠)، وقال سبحانه «لا تجد قوماً يؤادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم» (الجدالة ٢٢).

ولماذا نذهب بعيداً في تأييد ما يقوله الدكتور حسن حنفي من أن صحابة القائد ليست أسرته أو قبيلته. وأبو طالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى طالما دافع عنه وشمله بحمايته من طغيان قريش، ومع ذلك ليس من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يؤمن بالمبدأ، وإنما فعل ما فعل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من منطلق العصبية للأسرة والقبيلة.

حسب حنفى بيه العقائد وعلم العقائد

فالمبادئ أو العقائد هي الأساس في بناء الأفراد والجماعات ولذلك يعطيها الدكتور حسن حنفى أهمية قصوى في إحداث التغيير المنشود لأنها - كما يقول - «مارالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجهات لسلوكنا المعاصر، وقد يكون بعضها سبباً من أسباب الاحتلال والتخلف وهي أزمات العصر، ودافعا للتحرر والتنمية ولكن تظل طاقة مخزنة تتجاهلها القوى العلمانية وتحجرها القوى السلفية» (ص ١٠٤) كما يقول: «العقائد في المجتمعات النامية - وذلك لأنها مجتمعات تراثية - طريق للتغير الاجتماعى ووسيلة لتحقيق الأهداف القومية» (ص ١٠٤).

ومن ثم كانت نقطة البدء في إحداث النهضة والتغيير في للمجتمعات النامية في رأى الدكتور حسن حنفى هي هذه العقائد نفسها وإعادة بنائها والبدء من التراث نفسه وإعادة تجديده وجعل هذه العقائد وهذا التراث هما نقطة الالتقاء بين كل قوى الأمة وتياراتها سواء كانت سلفية أم علمانية.

يقول: «... فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها واستخدامها» (ص ٣٥).

كما يقول إنه وضع كتابه - هذا من العقيدة إلى الثورة - «تحقيقاً لمصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعا وفرقا في نضالها الوطنى وتغيرها الاجتماعى. خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة العلمانية وهما الاتجاهان الرئيسان في جسد الأمة بدلا من التكفير المتبادل والصراع على السلطة. واستبعاد كل منهما الآخر.

فمقائلنا هي حركة الوصل بين جناحي الأمة والتي من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسة، كما يستطيع العلماني التقدمي (الليبرالي أو الاشتراكي أو القومي) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها، فيأمن الأول المحافظة والرجعية، ويأمن الثاني الوقوع في التغريب والعزلة عن الناس. يأمن الأول الخروج على المجتمع سرا أو علنا ومعاداة الأهل والوطن، ويأمن الثاني الانتهاء إلى السردة والوقوع في الثورة المضادة» (ص ٣٩).

موقفه إذن هو تطوير الأصول وتجديدها والانتقال منها وعلى أساسها إلى تغيير الأفراد والجماعات واستخدامها كوسيلة لهذا التغيير للعودة إلى مثل الجماعة الأولى التي حققت المثل الأعلى في قيمها وسلوكها وجهادها وتحرير أرضها وتحقيق خيرها حيث اتخذت من صفات الله وأسمائه قيما رفيعة وبناءة.

والتطوير الذي ينشده للعقائد هو الكشف عن صدقها الداخلي وتحقيقها في الواقع وإمكانية تطبيقها لمصلحة الواقع وهو يعلن أنه ليس معنيا بالدفاع عن العقائد ضد الملحدين فذلك تم في الماضي بلا مزيد عليه في وقت كانت الأمة فيه متصرة وأرضها محرومة وكرامتها مرفوعة، لكن الذي يعنيه هو كيف تستخدم العقائد للعودة إلى الانتصار وتحري النفس والأرض وتحقيق الحرية للإنسان والتنمية للأمة.

يقول: «ليس الغرض من التأصيل العقلي المصلحي هو الهجوم على الملحدين والدفاع عن عقائد الذين بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلي للعقائد عن طريق التحليل العقلي للبحرانات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجي لها وإمكانية تطبيقها في العالم» (ص ٢٤).

كما يقول: «لقد عبرت المقدمات التقليدية الأولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية في عصر كان الواقع الفعلي مستورا: البلاد مفتوحة، والجنود متصرة، والدول قائمة مستقلة وكان الخطر يهدد العقائد النظرية الجديدة أي التوحيد ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الأرض بعد أن احتلت البلاد واستعمرت الأوطان، وتناقل الناس إلى الأرض وقعدوا عن الجهاد في حين أن التوحيد النظري قائم، وصفات الله ظاهرة، وهو واحد حي قيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم» (ص ٢٣).

إذن يهدف التأصيل الواقعي للعقائد - عند حسن حنفي - إلى «إعادة بناء علم أصول الدين بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد، وإطلاق التوحيد من عقالة، إيقافه من سباته، وتحويله إلى فاعلية في الأرض وحركة في التاريخ» (ص ٢٣).

وهذا التأصيل الواقعي للعقائد موقف إبداعي إذ كان القدماء يهدفون إلى إثبات العقائد عن طريق إثبات صحتها عند العقل والبرهنة عليها نظريا لكنه يريد أن يثبت صحتها في الواقع ويبرهن عليها عمليا.

وإذا كان ينطلق من العقائد نفسها ثم يختلف منحاه عن القدماء في إثباتها واستخدامها، فهو يؤكد أنه ليس متبعاً وليس مبتدعاً في الوقت نفسه.

وهناك - كما يقول - فرق بين الابتداع الإبداع. الأول خروج على النهج بلا أصول. والثاني تطوير للأصول وتجديد لها.

لكن إذا كان هدف الدكتور حسن حنفي تطوير الأصول وتجديدها، أو التأصيل الواقعي للعقائد واستخدامها لإحداث النهضة المرجوة للأفراد والجماعات ومن ثم يثبت صدقها في الواقع ويثبت صدقها الواقعي أو يتم البرهنة الواقعية على صدقها فأى علم من علوم الأمة تناط به هذه المهمة؟

هل هو علم العقائد أو أصول الدين أو علم الكلام القديم الذى عنى بإثبات هذه العقائد منذ أن أنشئ. هذا العلم حتى اليوم أو علم آخر؟

هنا يبدأ موقف الدكتور حسن حنفي من علم أصول الدين القديم. إن هذا الموقف أوسع هجوم على علم الكلام القديم شمل اسمه وتعريفه وموضوعه ومناهجه ومرتبته بين العلوم وحكم تناوله بحيث لم يبق شيئا مما يتعلق به إلا تناوله بالنقد بل بالهدم أحيانا ليصل فى النهاية إلى وضع بديل عنه.

وفى رايه أن هذا العلم فشل تماما فى أداء مهمته بل أدى فشله إلى أن كان هو نفسه سبباً من أسباب فشل الأمة الإسلامية لأن المقدمات الإيمانية التى تقفز إلى النتائج متجاهلين الأسلوب البرهانى الذى يأخذ بيد العقل إلى إثبات المطلوب بمقدمات عقلية جعلت العالم الاصولى القديم يتغزل فى الوجود المطلق الاوحد وإسناد كل شيء إلى الله دون الوقوف على حدود الإرادة الإنسانية ووظيفة الإنسان فى الكون والحياة وبالتالي ينشأ السلطان الدينى أولا ثم السياسى ثانيا، ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان منفردا بسلطانه لا يناوئه أحد ولا يشاركه شريك . . ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الدينى إلى السلطان السياسى ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان. من طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان لأن التكوين النفسى للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدى نفس الوظيفة التى يؤدىها الآخر» (ص ٨).

كان التركيز على توحيد الله والدفاع عنه فى كتب الكلام القديم دون نظر إلى دور الإنسان فى تطبيق التوحيد عمليا فى حياته وواقعا على الأرض والمجتمع مسيا فى رأى الدكتور حسن حنفي إلى «تحديد علاقة الإنسان بالله ليس على مستوى المعرفة والنظر بل أيضا على مستوى السلوك والعمل» (ص ١٠).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفي فى خلو كتب علم الكلام من شرح اللور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للإنسان فى الكون انطلاقا من توحيدين. وتركيز هذه

الكتب على هذا التوحيد، لأنه كما يقول الدكتور حسن حنفى نفسه كان فى خطر من شوائب الشرك والوثنيات المجاورة للأمة الإسلامية فإننا فعلا بحاجة اليوم إلى بيان الآثار العملية المترتبة على التوحيد أو ما سميناه نحن جميعا فى ندوة علم الكلام التى عقدت فى كلية أصول الدين بالاشتراك بينها وبين الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٩١ بمقتضيات العقيدة وهى حرية الإنسان ومستوليته نحو تحقيق ذاته وتحرير أرضه وتوفير غذائه دون حاجة إلى الإقلال من قيمة التوحيد النظرى فالأمران معا يتم كليهما الآخر والانتقال إلى الجانب العملى من التوحيد أو تطبيقه عمليا فى واقع الحياة لا يتم بشكل أمثل إلا بعد تمام الجانب النظرى واستيعاب معنى التوحيد فى العقل بشكل يسمح بالتطبيق الصحيح.

ولكنه مع ذلك كله لا ينبغي التقليل من دعوة الدكتور حسن حنفى إلى إكمال الناقص ولفت النظر إلى أن إهمال التوحيد على الجانب العملى يؤدى إلى نقص معنى التوحيد ذاته وتشويه صورته فى ذهن الإنسان مما يؤدى إلى صور النفاق والتزلف للسلاطين وانتظار الهبات والمطايا منهم بل ترك العمل والسعى والضرب فى مناكب الأرض طلباً للرزق وعملاً للإنتاج وانتظاراً من الله لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة.

وهكذا يرى الدكتور حسن حنفى أن علم الكلام الذى كان دوره الأساسى ومهمته الأولى التى أعطته شرفه على كل العلوم الكشف عن عقيدة الأمة وتجليتها انصرف إلى مقدمات إيمانية تثبت النتائج دون مقدمات عقلية واتهمك فى جدليات لنصرة حركة معينة سواء كانت الاشاعرة أم المعتزلة أم السلفية أم الشيعة أم الخوارج أم غيرها من الفرق فى صراع محتدم ودام أحيانا حول تحديد الفرق الناجية بينما الأمة فى حاجة إلى التوحيد ومن ثم التوحد.

يقول: «إذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة، فقد كان الدفاع فى معظم الأحوال دفاعا عن عقائد فرقة معينة هى فرقة أهل السنة ضد أهل البعده، ولكننا لا ندافع عن فرقة بعينها، بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الأمة» (ص ٣٤).

كما يقول: «إذا كان هدف القدماء هو بيان «الفرق بين الفرق» فإن هدفنا «الجمع بين الفرق» فى وقت الأمة فى أحوج ما تكون إلى الوحدة الوطنية. إذا كان هدف القدماء بيان

«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» فإن هدفنا هو «بيان مقال المسلمين واتفاق المصلين». وإذا كان هدف القدمة عرض «اعتقادات فرق المسلمين والمشتريين» فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية، ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها.

وأعتقد أن الذى يساعد على هذه المهمة التى يدعو إليها الدكتور حسن حنفى أن ينطلق علم أصول الدين إلى المصادر الأولى التى نبعت منها عقيدة الأمة الواحدة قبل نشوء الفرق، وكيف استطاعت الجماعة الأولى أن تحقق هذه العقيدة فى الواقع العلمى حينما حررت الأرض ووفرت العدل والأمن والكفاية وحققته معنى التوحيد دون أن تهمل علم الكلام القديم ودون أن ينبعد من مجال الدراسة التاريخية لفكر الأمة لمعرفة كيف حدثت هذه الانشقاقات والجدليات التى ثارت حولها ومن أجلها دون أن تكون هذه الانشقاقات هى بؤرة الاهتمام أو مركز الدراسة أو المصدر الوحيد للمعرفة بالعقيدة أو تكون وحدها هى علم العقائد.

أما أن يكون علم الكلام دراسة لفرقة واحدة من الفرق بينما تدرس فصائل أخرى من الأمة فرقة أخرى بحسبان أن كلا من هذه الفصائل تعد نفسها «الفرقة الناجية» فإن معنى ذلك أن تكون الأمة جزرا متناهية بعضها عن بعض، بالإضافة إلى أن العقائد ستكون تصورات أحادية تعطى تفسيراً معيناً للعقائد يدعى أنه تفسير للقرآن والسنة ومن ثم يتمزق القرآن وتتقطع السنة بين تصورات الأمة.

ولم تكن العقيدة لدى الجماعة الأولى التى تمثل مخزوننا النفسى على هذا النحو.

وفىما يفصل الدكتور حسن حنفى أسباب رفضه لعلم الكلام فإنه لا يتوقف عند إبراز فشله فى أداء مهمته ولا كونه سبباً فى فشل الأمة وتجزئتها بل يمتد رفضه إلى رفض أسمائه وتعريفه وموضوعه ومرتبته بين العلوم ويرى أن أسمائه التى حدها القدمة تحتوى جميعاً على التباس وكل اسم منها يحتوى على إيهام سلبي فى الواقع فتسميته بعلم الكلام «يحتوى على التباس هل هو صفة الله قديمة أم حادثة؟ أم هو كلام الله الذى أوحى به إلى الرسول وهو القرآن الكريم، (ص ٥٨)، وإذا كان العلم قد سمي كذلك كما قيل لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا، فالحقيقة - كما يقول الدكتور حسن حنفى - إن هذا هو

أسلوب القدماء فى تبويب الفصول سواء فى علم الكلام أم فى غيره من العلوم كما أنها عادة لا يتبعها كل مصنفى العلم.

لذلك يرى أنه يصعب قبول هذه التسمية «علم الكلام» فى حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله.

حتى إذا اريد بالكلام أن علم الكلام يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة فإن ذلك «قد يكون صحيحا لكنه فى هذه الحالة تكون تسمية علم أصول الدين أفضل لأنها تشير إلى البحث عن أصول العقائد أى الأسس النظرية التى تقوم عليها ويبقى علم الكلام تاريخا لعلم أصول الدين أى اجتهادات الأصوليين فى إيجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر» (ص ٦١).

وأيا كانت الدوافع إلى تسمية العلم بعلم الكلام فانه فى تقديرى لا مانع من قبول هذه التسمية لأنه أكثر العلوم حاجة إلى الحوار والمناقشة مع المخالفين وإقامة الأدلة على إبطال كلامهم.

وقد نبه الدكتور حسن حنفى نفسه إلى هذا حين قال «صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار والمناقشة مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة وكتب الحكماء الأولين بالإضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث التاريخ» (ص ٦١).

وعند الدكتور حسن حنفى أن الحوار مع المخالفين أو الكلام معهم والرد عليهم على الرغم من أن هذا صحيح «إلا أنه أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحى الذى يقوم على تجارب وتفسير نصوص وتحركه أهداف وبواعث ومصالح» (ص ٦٢) إلا أنه لا يمكن استبعاد العلاقة بين الفكر واللغة فالفكر رغم قيامه على تجارب وتفسير نصوص وانبعائه من أهداف ومصالح إلا أنه يصب فى النهاية فى لغة فى كلام فيظهر العلم فى النهاية على الرغم من استمداده من النصوص والوقائع وتوجهه إلى أهداف ومصالح فى صورة كلام فإذا سعى بعلم الكلام لأنه أكثر العلوم مظهرا للكلام فلا ضير من تسميته بهذه التسمية.

وإذا كانت ثمة ضير من تكافؤ الأدلة أو تكافؤ الكلام أو تكافؤ اللابيات والنقض حتى أصبح من البلية بمكان أن يثبت الشيء ونقيضه من متكلم واحد أو متكلمين مختلفين طبقا

للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة فإن هذه هي طبيعة الفكر الإنسانى إثباتا ونقضا تجربة وخطأ صوابا وخطأ فليكن الكلام معرضا لمحاولات القدماء فى إثبات بعض العقائد ونقض الشبهات عليها ليصل الفكر الإنسانى إلى تعلم المقدرة على المعارضة والرد وليكتسب المقدرة على مواجهة رأى بالرأى والحجة بالحجة بل ربما يكتسب فى النهاية طريقة جديدة لإثبات العقائد وهذا هو الذى يحاوله الدكتور حسن حنفى الآن.

واعتقد أنه لولا مرآته على وسائل الأقدمين ومناهجهم فى الحوار «وكلامهم فى الرد على الخصوم لما استطاع أن يصل إلى فكرته فى إعادة بناء هذا العلم فما ولد هذه الفكرة لديه الأقمعة الجدل والكلام ردا على كلامه.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى لا يقبل تسمية «علم الكلام» فإنه لا يقبل تسميته بعلم «أصول الدين» لأن هذه التسمية تشير إلى أن مهمة العلم «البحث عن أصول الدين وهى عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد فى العقل» (ص ٦٣) ويرى أن هذه التسمية ترتبت عليها سلبتان خطيرتان: -

الأولى: أن هذه التسمية أوجدت تقابلا بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وتقابلا بين الأصول والفروع ومن ثم باتت الأصول فى ناحية والفروع فى ناحية أخرى الأصول، يقينية والفروع ظنية لأنها اجتهادات تختلف من فرد إلى فرد ومن مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان ومن جماعة إلى جماعة.

ويتساءل الدكتور حسن حنفى «كيف يخرج الظن من اليقين» (ص ٦٥) كما يتساءل: «كيف يمكن من هذه الأمس النظرية الواحدة التى لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تختلف باختلاف الشعوب والأوطان استخراج عمليات تختلف باختلاف الزمان والمكان باختلاف الشعوب والأوطان» (ص ٦٥، ٦٦).

الثانية: أن هذه التسمية أدت إلى أن «تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلفة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضا دوافع للسلوك وبواصت على العمل، كما تحول الفقه إلى مجرد طاعة للأوامر واجتناب النواهي على نحو عملى خالص يصل إلى حد العادات والأعراف مع أن المهم فى التأصيل هو كيفية خروج العمل من النظر وتحقيق النظر فى العمل خاصة أن كليهما «علم الأصول» ومن ثم تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات

باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت إلى جعل الاعتقادات مجرد إيمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أى أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبادات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار» (ص ٦٥).

كما أدى الفصل بين العلميين فى حياتنا المعاصرة - كما يقول - إلى تحول العقائد إلى عواطف إيمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها فى دائرة الوجدان، وانغلاقها وتحولها إلى شىء بدلا من انفتاحها على العالم كيواعث للسلوك ومقاصد للفعل - كما أدى توقف الاجتهاد فى العقائد وحصره فى الشريعة، واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى إلى ضمورها وقدمها وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة، ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة... وضاعت مصالح الناس ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التى نشأت أساسا بسببها، وكرد فعل على العقائد الإيمانية... فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان» (ص ٦٦).

ومع التسليم بصحة ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن العقائد تحولت لدى الأمة فى العصور الأخيرة إلى عواطف إيمانية معزولة عن العمل الواقعى وعن سلوك الأفراد وعن ما ينبغى أن يكون عليه أثر هذه العقائد فى واقع الحياة والمعاملات إلا أن هذا الفصل إنما ترتب على ظروف تاريخية ومتغيرات كثيرة أكثر مما ترتب على قيام المتكلمين القدماء بفصل الأصول عن الفروع أو تسمية العلم بأصول الدين.

ذلك أن هذه التسمية أصول الدين تعنى العقائد النظرية ومدلولاتها العلمية وتشمل كتب علم أصول الدين، تلك الأصول التى ترتبط بما علم من الدين بالضرورة: تحريم الربا والاستغلال وتحريم الظلم واهمية حقوق العباد وعدم قبول التوبة من التائب إذا تعلق بحقوق العباد إلا بقضاء هذه الحقوق كما تشمل ضرورة الكسب من الحلال وعدم الاعتداء على أموال الناس وأكلها بالباطل وتحريم الرشوة ووجوب الجهاد لتحريم الأرض الإسلامية وتحريم الاعتداء ووجوب رده بالمثل كما تتضمن الموقف من ولى الأمر ووجوب نصب الإمام وشروط توليته وكافة ما يتعلق بالامامة العظمى (رئاسة الدولة) إلى غير ذلك مما يتعلق بقيام الجماعة بما علم من الدين بالضرورة وهو من أصول الدين وهو فى الوقت نفسه من العمليات.

فليست كل العمليات إذن فرعية بل من العمليات ما هو أصل من أصول الدين وإذا كانت هناك أحكام عملية اقتص بها الفقه وتعد من الفرعيات فهي مستخلصة من الأصول الدينية وإذا كان الدكتور حسن حنفي يتساءل إن هذه الأحكام العملية الفرعية أو الفقهية ظنية فكيف تخرج من أصول الدين اليقينة . كيف يخرج الظن من اليقين؟

وهنا نرى أن الظن واليقين هنا في طريقة الثبوت فاليقين لأصول الدين لأنها ثبتت بالوحي وقد سبق أن أوضح الدكتور حسن حنفي نفسه أن الوحي ثبت صدقه بالبرهان بالعقل أما الظن في الأحكام الفرعية فلأنها تثبت بدليل ظني هو الاجتهاد الذي يستخرج أحد دلالات الالفاظ ويرجع احتمالاتها طبقا لظروف وشروط معينة .

ومعنى الظن هو رجحان اليقين فليس مقابلا أو مضادا لليقين .

وإذا كانت هذه الأصول الثابتة تخرج منها عمليات فرعية متغيرة فلأن هذه الأصول مبادئ كلية عامة، وهذه العمومية تتيح اختيارات وبدائل تستنبط منها طبقا لظروف معينة ترجح اختيارا على اختيار أو تختار بدلا دون دليل فمن هنا كان التغير في إطار الثبات .

وهذا يكفل للأمة وحدة المرجعية أو وحدة القصد وأساس العمل والحرية في نفس الوقت ضمن هذه الوحدة، فوحدة المبدأ الكلي لا تمنع التعددية، لأن التعددية في إطار هذه الوحدة التي تجعل حركة الأفراد وواقع البيئات الإسلامية على كثرة تعددها على مستوى العالم كله أو الناس جميعا في شتى عصورهم ضمن إطار واحد يحكمه المبدأ الكلي أو وحدة المبدأ أو عموم الأصل كما يقول تعالى ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ (الأنبياء ٩٢) .

على أن التغير في إطار الثبات والتعدد في إطار الوحدة كما أنه يعطي المرونة اللازمة لحركة الحياة طبقا للتغيرات فإنه يعصم العمل الجماعي من التشردم والتضاد أو التضارب والخروج على المبدأ حتى لا تتحول الأمة إلى كيانات متضاربة الأصول يكفر بعضها بعضا ويهيمن بعضها على بعضا .

وإذا كان الدكتور حسن حنفي يرى أن تركيز كتب أصول الدين القديمة على العقائد النظرية مثل الصفات وعلاقتها بالذات دون استخلاص القيم العملية من هذه العقائد فإن ذلك لا يمنع أن نأخذ نظريته مأخذ الجد، كالتلويح الذي يبيننا إلى الناقص لنكمله، فتسعى

جهود علماء أصول الدين المعاصرين إلى تكميل الناقص ويبرروا ما عناء الأقدمون بما علم من الدين بالضرورة من موجبات العقائد. أو بعبارة أخرى أكثر معاصرة يبرروا الجوانب العلمية للعقائد وتأثيرها فى الواقع وهى دعوة مقبولة ودين واجب الأداء، سواء قبلنا العلم القديم ذاته أم لم نقبله أم قبلناه وأضفنا إليه ما نقص منه أم ما اكتشفنا نقصه فى ضوء هذا العصر، وسواء قبلنا أم لم نقبل تسميته أصول الدين.

على أن الدكتور حسن حنفى يحيل مرتين إلى تفضيل هذه التسمية علم أصول الدين فى موازنتها بتسمية علم الكلام (ص ٦١) وفى موازنتها بتسمية علم الفقه الأكبر (ص ٦٨).

فالفقه الأكبر توحى بأن الفقه الأكبر العقائد فى مقابل الفقه الأصغر العمليات أو الفقه، أى أن النظر فى مقابل العمل «وذلك يوحى بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل»... وكان الفقهاء هم واضعوه كفرع من علم الفقه، بل إن مضمونها - كما يقول الدكتور حسن حنفى - لم يعش فى عقليتنا المعاصرة كما لم يعش كتسمية، فقد توارى الفقه أى الفهم والعقل فتوقف الاجتهاد وعم التقليد، وتحولت العقيدة إلى إيمان خالص مكتف بذاته، فالأكبر لا يحتاج إلى الأصغر فى شيء» (ص ٦٨).

ولكن أمر هذه التسمية يبدو لنا مخالفاً لوجهة نظر الدكتور حسن حنفى فتسميته الفقه الأكبر تدل على ارتباطه بالفقه الأصغر فكل منهما فقه، أى مادة واحدة بعضها أعلى من بعض أو أكبر من بعض أعلاها أصل لادناها أدناها فرع لأعلاها فالفقه الأصغر (العمليات) فرع من الفقه الأكبر أى إن العمليات متفرعة من العقائد، والعقائد تتجلى فى العمليات فهذه مظهر لتلك.

على أن كلا من نوعى الفقه يحتاج إلى الآخر فالفقه الأصغر يحتاج إلى الفقه الأكبر لتأصيله عقائدياً والفقه الأكبر يحتاج إلى الأكبر ليتجلى فيه وليظهر فى سلوك الأفراد وعباداتهم وخطة حياتهم فكما أن لكل حكم فرعى أصل عقائدى يستمد منه فلكل أصل عقائدى مظهر سلوكى أو حكم فرعى يتجلى فيه بل تبدو فى نظرى تسميته العلم بالفقه الأكبر أقرب التسميات لربط العقيدة بالعمل الواقعى وهى نفس دعوة الدكتور حسن حنفى.

ومن حسن الموافقات أن تكون هذه التسمية تسمية حنفية فالذى أطلقها هو الإمام أبو حنيفة وقد كان صاحب مذهب عقلاى فى الفقه ولعله أراد بهذه التسمية أن يربط الفرع بالأصل والعمل بالنظر والتوحيد بالفقه بحيث يكون كل منهما وجهان لشيء واحد هو فقه الدين فقه العقائد.

كذلك يرى الدكتور حسن حنفى أن تسمية العلم باسم «التوحيد» قصر التوحيد على كونه علما مع أنه قد يكون علما وقد يكون عملا فعندما يكون التوحيد علما يكون الأساس النظرى للعمل وعندما يكون عملا يكون توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم فى نظام واحد هو نظام الوحي.

والحق أن هذا مراد الاقدمين فى تسمية العلم باسم التوحيد ليكون أساسا نظريا لعقيدة التوحيد الشاملة لمعانى التوحيد ابتداء من بناء الإنسان إلى بناء العالم على أساس عقيدة واحدة.

لكن الدكتور حسن حنفى يعيب على الأقدمين وقوعهم فى التشخيص والتشويء فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص - كما يقول - والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية.

يقول: «والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة ولكن خطأهم وقوعهم فى التشخيص والتثيت والتجبر والتشويء والضمنية والسكون والوثنية فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية (ص ٦٧).

ويرى الدكتور حسن حنفى أن نتيجة تشخيص القدماء للذات الإلهية وصفاتها وخروجها من الوعى الخالص وقيم السلوك ظهور التناقض الصارخ بين التوحيد النظرى والسلوك العملى للأمة أفراد أو جماعات الذى يقرب عليه التشتت والتجزئ والتشردم، وفى حياة الإنسان الفردية انقصر الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث النفاق والجبن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية وبدت مظاهر الازدواجية فى حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية، وفى الحضارة بين التقليد والتجديد، وفى السياسة بين الشرق والغرب، وفى الاجتماع بين المحافظة والتقدمية وفى الاقتصاد بين الرأسمالية والاشتراكية (ص ٦٨).

وفى اعتقاده أن هذه الانفصالية المتعددة الجوانب والواقعة فعلا مرتبة على فصل التوحيد العقيدى عن التوحيد العملى كما يقول الدكتور حسن حنفى لكن سببها ليس جهود المتكلمين القدامى فى علم التوحيد أو سببها تسمية العلم بهذا الاسم فقط وإنما هى ظروف عديدة ربما ترجع فى أساسها إلى الاستبداد السياسى الذى أضعف هذه الأمة ابتداء من

القرن السادس الهجرى والمطامع السياسية والانفصالات التى شهدتها الأمة الإسلامية والفتن الداخلية وانعدام الاستقرار مما اضعف الدراسة الفلسفية والكلامية نفسها وأدى إلى جمود المتكلمين وعدم اجتهادهم فى ربط الدراسة العقائدية بالواقع العلمى .

فجمود المتكلمين القدامى ووقوعهم فيما وقعوا من أخطاء كان نتيجة لا سببا فى البداية ، وإن كان قد تحول فيما بعد إلى سبب عقلى وثقافى لتخلف الأمة فإنما بفعل نفس الظروف الأولى التى أوجدهت بدليل أن محاولات الإصلاح التى انبثقت فى هذا العصر واتجهت إلى إصلاح الدراسة العقيدية وراحت تبني الإنسان المسلم على أساس من التوحيد الصحيح بجانبه العلمى والعملى مثل حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتونسى والاستاذ الامام محمد عبده سرعان ما حجمت وحورت وخمدت فى معظمها ولم تؤت ثمارها كاملة ولم يبق فيها غير ذكريات ووميض من التجديد .

على أننا ننظم القدماء إذا قلنا إنهم - عموما - وقعوا فى التشخيص والتشويش للذات الإلهية فهناك من نحاشوا التشخيص واثبتوا التوحيد فى الذات والصفات والأفعال ومن المدارس الكلامية القديمة من جعل التوحيد هو الأساس الأول لمذهبهم العقائدى بل أساس الأساس الذى تبنى عليه أبينهم العلمية الأخرى مثل العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالمعتزلة .

فالتسمية الأخيرة التى يناقشها الدكتور حسن حنفى فهى «علم العقائد» ولم يستبق التراث هذه التسمية كما استبقى تسميته علم الكلام أو علم اصول الدين ومن ثم لا توجد إلا فى المعاهد الدينية التى تقوم على مناهج التسليم والقبول والتى اسقطت النظر من الحساب .

ونرى أن هذه المعاهد والكلليات يشيع فيها الآن استعمال تسمية علم العقيدة إن لم تقم مناهجها على التسليم والقبول أو تسقط النظر فى علم العقيدة لان التسمية لا توحى باسقاط النظر بل تبدأ الكتب التى تدرس فى هذه المعاهد والكلليات على أن أساس أن أول واجب على المكلف هو : النظر (راجع شرع البيجورى على جوهره التوحيد للقائى وشرح المواقف والمقاصد فى المعاهد والكلليات الأهرية) .

ولا يوافق الدكتور حسن حنفى على تسمية العلم بعلم العقائد لأنه الوحى - كما يرى - من أهم ما يميز الوحى فى آخر مراحلہ واكتماله هو أنه لا يحتوى على عقائد أو على

نسق من العقائد كاشياء مستقلة بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلا في العقائد المسيحية» (ص ٦٩).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفي في أنه لا توجد في الإسلام عقائد تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال في المسيحية مثل عقيدة الصلب فإن الوحي في الإسلام لم يخل من العقيدة في مراحلها الأولى أو مراحلها الأخيرة بل كانت المرحلة الأخيرة من الوحي في المدينة والتي اتسمت بالتشريع كانت استمرارا للعقيدة وتطبيقاتها.

ولا أدل على ذلك من تحديد علاقة المسلم بغيره في الأسرة والمجتمع خاصة تحديد علاقته بالمخالفين له في العقيدة وتطبيقات هذه العلاقة فيما جرى بعد ذلك في المجتمع المدني.

أما أن العقائد لم تكن في نشأتها وبداية إعلانها عقائد نظرية بل بواحث على السلوك، ولم تنقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل والبدء في التساؤل النظري عن أساس العمل وأن علم العقائد ظهر بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجهة إلى السلوك تظهر ناته عنه، طائفة فوقه فإذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانفراج نحو السماء والذي يحقق الله في الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله، والذي يمارس حرية في التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار» (ص ٧). وإن المسائل لم تطرح طرحا نظريا إلا بعد أن ضمّر العقل فتصرفت الطاقة في التساؤل النظري وكلما ضمّر العقل زادت حدة التساؤل وتطايروا الرقاب من أجل النظريات في ذات الله، بعد أن كانت تتطايروا من أجل الجهاد في سبيل الله.

فالحقيقة أن علم العقائد ظهر في وقت مبكر مع ظهور العقائد نفسها وهل يعقل عمل بدون علم بل على العكس نرى أنه كلما وضع العلم وضحت الرؤية للعمل وتبينت معالم الطريق وليست المسألة مسألة تدوين العلم فقد يكون العلم موجودا دون أن يكون وقد كان علم العقائد موجودا لدى الجماعة الإسلامية الأولى يتداولونها فيما بينهم ولم يبدأ تدوينها فيما بعد إلا بعد أن اختلط المجتمع الإسلامي بما جاوره من مجتمعات وثنية وبعد ما حدث من خلافات سياسية سببت حوارا حول العقائد مما دفع إلى تدوينها فلما انفتحت البلاد الإسلامية أمام الثقافات كان لابد أن يحدث تفاعل ثقافي بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى لكن الحقيقة فيما نرى لابد أن يتوفر للعقائد جانبها النظري لتكون نظريات واضحة

حتى تستطيع أن تكون دوافع واضحة للسلوك، وإلا فهل يستطيع الإنسان أن يعمل دون أن تكون لديه نظرية واضحة ومعقولة تمثل رؤية وأساس للعمل.

صحيح أن «الاعتقاد - كما يقول الدكتور حسن حنفى - ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة للتأثير فى الحياة العملية» (ص ٦٩) ولكن لن يكون الاعتقاد وسيلة للتأثير فى الحياة العملية إلا بعد أن يكون نظرية واضحة متعقلة.

ونحن هنا نبذى إعجابنا بما يقوله الدكتور حسن حنفى نفسه «العقائد تكون نواة أيديولوجية كاملة: نظراً وعملاً، فكراً وسلوكاً، يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة» (ص ٦٩).

ولا يمكن أن يتحقق ما يقوله الدكتور حسن حنفى حقاً إلا بعد أن تكون العقائد متعقلة بقدر ما يستطيع العقل الإنسانى وإلى أبعد مدى يمكن من التعقل.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن «الذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله» (ص ٧٠) إذن «العقائد لها معنى تملأ فى تاريخ الأديان وهى أنها ضد الطبيعة، تناقض بل وربما أيضاً على نقيض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس، وإلا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل، معنونة بالأخلاق، ومدركة بالطبيعة، لها سلطة تقننها. لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنايا الطبيعة، وهى سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن «الروح القدس» فى التاريخ، لها صفة مطلقة خارج التاريخ، لا تتغير، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأصول مما أدى بالناس إلى رفضها كلية وإثارة الحقائق المتغيرة التى تعبر عن صالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الإنسانى، وهى مقدسة لم يأت بها بشر، بل من وضع الله الذى أتى بشخصه إلى البشر وجسدها أمامهم عياناً» (ص ٧١، ٧٢).

فإن هذا ينطبق على أديان أخرى وعقائد غير دين الإسلام وعقائده، أما عقائد الإسلام فهى معقولة كما قلنا بأكبر قدر يستطيعه العقل من التعقل ولا بد أن تكون ثابتة خلافاً لما يقوله الدكتور حسن حنفى «ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدير معاشهم» (ص ٦٩). لأنها لو لم تكن بعض العقائد ثابتة لما وفرت تواصل المنفعة بين الأجيال، ولاضطربت التصورات التى تشكل السلوك البشرى.

صحيح أن هناك متغيرات فى حياة البشر وذلك طبعى لأن هذه المتغيرات لا تشكل عقائد بل تشكل دوافع مؤقتة تنظم مع غيرها من الدوافع عبر الأجيال ضمن منظومة ثابتة من العقائد، توفر الاستمرارية والتغير أو التطور فى نفس الوقت.

ولذلك نحن مع الدكتور حسن حنفى فى هذه التصورات عن العقائد (كونها غير متعلقة ومتناقضة مع الاخلاق) تصورات خاطئة تعين العقائد (ص ٧٢) ولكننا لسنا معه حين يقول ان العقائد «تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ تعبر عن تجربة الجماعة الاولى التى آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها امالها وآلامها. داخلها التعصب الإنسانى ونحزبت لها الفرق وتطاييرت من أجلها الرقاب، ونصبت من أجلها المقصات ودبرت بسببها المذابح، وبالتالي نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظرا لاستخدام السلطة السياسية إياها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وإثارةهم ايدىولوجية تعبر عن واقعهم مفهومة مدركة تتحول إلى نظام سياسى واجتماعى واقتصادى ويكون بها الخلاص الفعلى للناس. وإن كل مجتمع مارالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبى فإنه ينبنى بطبيعة الحال من ثورة ماديت بدات بالاصلاح وتنمو نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء العقائد على المصالح» (ص ٧٢).

وذلك اننا نختلف مع الدكتور حسن فى أن هذا ينطبق على العقيدة الإسلامية التى آمنت بها الجماعة الاولى.

ومحاولة تطبيق مقاييس الفكر المادى على هذه العقيدة فى تفسير نشأتها لا يتلام معها فلم تكن من وضع التاريخ ولم تعبر عن تجربة الجماعة الاولى بل كانت من الوحي الذى يمثل مصدرا فوق التاريخ وكان من تطبيق الجماعة الاولى لأنها تجاوزت مع هذا الوحي.

وما قامت المذابح ونصبت المشائق إلا بسبب المحاولات التى كانت تستهدف إبعاد العقيدة من جوهرها وإدخال عناصر أخرى تتنافى مع حقيقتها وإخضاعها لمصالح متعارضة فكان جهد المتكلمين القدامى مواجهته كل ذلك ومحاولة الدفاع عنها.

وما كانت حركات الإصلاح الا محاولة للعودة إلى نقاء هذه العقيدة كما جاء بها الوحي وطبقها الجماعة الاولى.

ومع أن انتشار العقائد بالمعنى السلبى ينبىء بطبيعة الحال عن ثورة قادمة فإن هذه الثورة لا تتم إلا بتصحيح المفاهيم وإبراز إمكانات العقائد الإسلامية الإيجابية وللأسف فإن الحركة السلفية فى عصرنا كما تبدو من مفاهيمها المتحجرة لا تملك مقومات هذا التصحيح لأنها لا تفهم - فى معظمها - فقه الواقع وبالتالى لا تستطيع أن تستخدم العقائد لأنها لا تفهمها الفهم الواعى ومن ثم تتورط هذه الحركة فى كثير من العنف، الأمر الذى خللت منه حياة الجماعة الأولى، وما لم تبادر الحركة السلفية للمعاصرة إلى فهم الإسلام فهما صحيحا مستنيرا العقل وفقه الواقع معا، فإن الأحداث مستجاوزها دون أن تحقق شيئا لامتها، بل ربما تسببت فى تأخير النهضة أمداً طويلا.

اللهم إلا إذا كان الدكتور حسن حنفى يقصد تصورات الناس للعقائد فإن هذا من وضع التاريخ حيث تضع بعض الجهات الأساسية تصورها للعقائد وتحول هذه التصورات إلى عقائد تطيح من أجلها الرقاب وتتطاير بسببها الرموس، وتقوم دول على أساس هذه العقائد وتسقط أخرى، كعقائد الشيعة والخوارج وغيرها حيث تتحول العقائد الأولى التى (جاء بها الوحي وأمنت بها الجماعة الأولى) إلى عقائد أخرى مخالفة تماما أحيانا، وذلك يحدث فى كل الأديان سماوية ووضعية وذلك ما يسمى بتطور العقائد وهو فى الحقيقة تصورات الناس التى تتطور وتحول إلى عقائد، وهى فى الواقع من التاريخ لا من الوحي، من وضع أصحابها لا من السماء.

حينئذ تكون ملاحظة الدكتور حسن حنفى صحيحة إلى حد كبير، وإلا فمن ذا الذى يقول إن عقائد بعض غلاة الشيعة كانت من عقائد الإسلام التى آمنت بها الجماعة الأولى، بينما لم تعرف هذه الجماعة الانقسام إلى سنة وشيعة، بل من ذا الذى يتصور أن أحدا من الصحابة الأولين من الجماعة الأولى كان يتحدث عن الجوهر والعرض والحوادث التى لا أول لها، أو يخوض فى الطبيعيات بحيث يجعل الطبيعيات والأمور العامة من الأمور الهامة التى يثبت بها صحة الإيمان أو تسوقف على ثبوتها بثبوت عقائد الإسلام، حتى تصبح دراستها جزءا من دراسة العقيدة ومتاهج لحل مغاليقها، ذلك من وضع التاريخ قطعيا.

والذى يجعلنا نميل إلى أن هذا ما يقصده الدكتور حسن حنفى حقا هو موقفه من الوحي وإعجاز القرآن وإيمانه بالمعجزة فى بداية الوحي حتى الآن وقوله «أن الله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية» (ص ٩٦) فهذا الموقف فى هذا السياق يشير إلى أنه يقصد التصورات البشرية للعقائد.

على أن موقف الدكتور حسن حنفى من علم الكلام القديم يتصاعد عند الحديث عن تعريف علم الكلام.

وفى رأيه أن تعريف علم الكلام بأنه «اعلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» يشير عدة تساؤلات رئيسية منها هل هناك أدلة على صحة العقائد؟ أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقا لأهداف المرسل لإثبات أن الشيء صواب أم خطأ؟ فالدليل آلة كالمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه، ويمكن لنفس التكلم أن يستدل على صحة الشيء وخطئه فى آن واحد طبقا لمهارته أو مزاجه المتقلب أو مصالحه المتغيرة كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر وكلاهما مقتنعان ويتساءل الدكتور حسن حنفى هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع مادام الموضوع واحدا والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيق منها وحلة الموضوع؟ وأن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر فى الواقع والمجتمع والتاريخ» (ص ٧٣).

ويستمر التساؤل فيقول: «هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما فى ذلك التوحيد الذى يعبر عن مصالح المضطهدين والمعتدين والمظلومين من أجل إعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة والذى يعبر عن القبائل المشتتة التى فرقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها فى أمة واحدة قسادة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك أن العقيدة تعبر عن وضع اجتماعى، تأصيل نظرى لموقف إنسانى. ولما كانت العقائد هى وسائل الحراك الاجتماعى وكان الحراك الاجتماعى بالضرورة حراكا لصالح الأغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة وكان تاريخ العقائد جزءا من تاريخ الثورات الاجتماعية وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشرى. هل حل الصراع العقائدى بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم حله بالصراع الفعلى على الطبيعة وفى الواقع؟» (ص ٧٤).

وهذا الكلام فى إبطال دور علم الكلام يقوم على أساس التفسير المادى لنشأة العقائد وهى أنها تعبير عن صراع اجتماعى يفرز العقيدة ليكون باعشا على الصراع وآلية من آلياته فى نفس الوقت.

وهذا «الكلام يصدق على العقائد الوضعية أو عقائد الفرق المنبثقة من الأديان الأصلية السماوية التي يثبت الإقناع بها في البداية عن طريق المعسجة فهذه الأديان السماوية الأصلية تمثل نظرية وعقيدة متفقاً عليها في البداية .

ومع أن العقائد الوضعية أو عقائد الفرق تقوم على الجدل وقد قيل إن المتكلم يعتقد ثم يستدل، أي يؤمن ثم يبحث عن ما يؤيد إيمانه من أدلة ويقوم الصراع على الأرض وفي الواقع دوراً كبيراً في تأكيد هذه العقيدة أو اندثارها، إلا أننا مع ذلك لا يمكننا استبعاد دور الإقناع في نشر العقائد - أياً كانت سماوية أو وضعية - والدفاع عنها، فالعقائد لا تحارب بحد السيف وإذا استطاع السيف أن يثبت عقيدة على الأرض وفي مجتمع ما فإنه لا يستطيع أن يثبتها في عقول الناس ووجدانهم ولا يستطيع أن يعطيها الديمومة والاستمرار بل سرعان ما تتعرض للاندثار ما لم تأخذ مكانها في واقع الناس وحياتهم بالاقناع .

من هنا كانت جهود المفكرين والفلاسفة عبر التاريخ لاستخدام كل وسائل الإقناع والجدال عما يعتقدون، ولذلك كان دور الفكر في البداية والنهاية دور الرائد الكاشف ودور المدافع المثبت لما يراه حقاً لنا في ما يراه باطلاً .

ومن هذه الناحية كان دور علم الكلام في مواجهته الخصوم .

أما التساؤل حول هل هناك نظرية تتفق عليها مادامت العقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق شتى .

الواقع أن هناك أصولاً متفقاً عليها بين سائر الفرق وهو الإيمان بوحدة الله ووجوده وأساس اتصافه بالصفات وإن كان هناك خلاف حول كيفية الاتصاف فإن أساس الاتصاف بهذه الصفات يشكل نقطة لقاء بين الفرق .

لكن إذا كان الدين وضعياً فربما لا تكون هناك نظرية واحدة يتفق عليها أهل هذا الدين وذلك لا ينطبق على الإسلام .

ويكاد يصل موقف الدكتور حسن حنفي من علم أصول الدين إلى ذروته حين يقترح تعريفاً جديداً لهذا العلم يكون منبثقاً من واقع الإنسان فيقول: علم أصول الدين إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقير وتعريب وتجزئة ولامبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة» (ص ٧٧) .

ويرى الدكتور حسن حنفى أن هذا التعريف يصدق «لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناء القدماء تلبية لحاجات عصرهم» (ص ٣٧).

ذلك أنه يرى أن موضوعات علم أصول الدين القديم إنما اشتقت من الواقع الذى فرض الجدل فى مسائل معينة دار حولها الخلاف الفكرى والسياسى والعسكرى، فلما كان موضوع التوحيد هو محل الخلاف، كما كان إثبات وجود الله وصفاته هو المشكلة فقد دارت حول التوحيد وإثبات الوجود مباحث العلم فى مواجهة الوثنية والذهرية وحركات الزندقة، أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر، فلم تعد ذات الله وصفاته وفعاله موضوع جدل وإنما الخطر أصبح على أراضى المسلمين ومقدراتهم وحياتهم وهويتهم وثقافتهم فلا بد أن «يقرأ الناس فى العقيدة» (ص ٧٧) كما يقول هذه الموضوعات الجديدة أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير موضوعات علم أصول الدين من الموضوعات الأولى التى دار حولها الخلاف والخطر إلى الموضوعات الجديدة التى يدور حولها الخطر دون أن تكون معروضة فى علم أصول الدين القديم، فعلم أصول الدين الجديد إذن «خال من تحديد معين لمضمون العقائد الدينية ولكنه يحدد المضمون هو الواقع المقتبس من أوضاع الناس الاجتماعية ولعله رأى فى التعريف القديم ما يساعده على هذا المشروع الجديد الذى يقترحه لتطوير هذا العلم والانتقال إلى الواقع».

يقول: «يلاحظ على الحد القديم» العلم بالعقائد الدينية أنه خال من أى تحديد لمضمون هذه العقائد الدينية. فلماذا كانت العقيدة تعنى «التوحيد» أى نظرية فى ذات الله فقد يكون ذلك متفقاً مع ظروف نشأة العلم القديم حيث كان التوحيد النظرى بهذا المعنى موضوع الاخطار ومطان الطمان بعد أن انتصر التوحيد العملى على الأرض وفتحت البلدان عندما اراد الاعداء النفاذ إلى مصدر القوة الجديدة وهى العقيدة، ثم انتصر التوحيد النظرى وظهر التنزيه ممثلاً فى نظرية الذات والصفات والأفعال، وتم إثبات وجود الصانع بالعقل والبرهنة على صفاته الكاملة، كما تم إثبات النبوة وامكانها وصدقها، ثم تحول علم التوحيد من الدفاع إلى الهجوم فاثبت وجهة الخطأ فى النقل فى الكتب المقدسة فى الملل الأخرى ونقد التجسد والتثليث، وبين خطأ الشرك، وأخطاء الممارسات العلمية للكهان والأجبار.

ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هى الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت فى علوم الحكمة، وتسربت إليه، استطاع العلم ان يقضى على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر

دينى تقليدى أو كاد، حتى لم تعد الإلهيات والسمعيات أكثر من ربيع العلم، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه.

أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضى المسلمين وثرواتهم وحيرياتهم وهويتهم وثقافتهم ووجدتهم.

. لقد تغير الواقع الاجتماعى والسياسى كلية عند القدماء وعندنا وتحول من دولة متصرة قديمة وإمبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتكالب الطيور الجارحة على قصعتها للقضاء على استقلالها ونهب ثرواتها، ومنع وحدتها، وتثبيت شملها، وإيقاف تقدمها، واجهاض نهضتها، ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع وكان الواقع أساسا هو الأوضاع الاجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير والمأهية والوجود، والعلة والمعلول والوجود والعدم، الوجوب والإمكان، القدم والحدوث... الخ. بالنسبة لنا هى المفاهيم الحديثة التى تؤثر فى عقول الشباب، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة، والإنسان والمجتمع والتاريخ) (ص ٧٦، ٧٧).

إننا لتتفق مع الدكتور حسن حنفى فى عرض الملامح العامة لتطور علم الكلام، وانبثاق كثير من مسائله من الواقع السياسى: التوحيد والشرك، التنزيه والتجسيم، الذات والصفات، مشكلة الإمامة، ومرتكب الكبيرة فقد نشأت هذه المسائل الكبرى تبعا لتطور علاقة الأمة الإسلامية بالأمم الأخرى والديانات الموجودة فى العالم أولا للتوحيد فى مكان الوثنية العربية والعالمية ثم مشكلة الإمامة من الخلاف السياسى الذى أدى بدوره إلى مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المتزتين ثم الذات والصفات من الحوار بين المسلمين والنصارى الذى اشتد أواره فى الدولة العباسية وانتشار البحث فى الأمور العامة الجواهر والعرض والوجوب والإمكان... الخ بعد ترجمة الفلسفة اليونانية.

وذلك فى نظرى يحتم أن نبحت فى ضوء واقعنا مسائل معينة مثل حقوق الإنسان، والإمامة والشورى والحرية والتنمية وما تحققة العقيدة الإسلامية من إيجابيات للأمة فى هذه المفاهيم التى أصبحت محور الثقافة العالمية ومحور الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى العالم وهذا واجب العلماء أن يعملوا على إنهاض الواقع الإسلامى وتطويرة من خلال استنباطهم للمفاهيم والقواعد التى تحقق ذلك من العقيدة، ويطوروها علومهم وفقا لهذا

الواقع بحيث يكون «فقه الواقع» أساساً للفكر العلمي، ومولداً لكثير من العلوم الحديثة التي تستنبط من التراث القديم ومن نفس العقائد دون تغييرها.

إن هذا التطوير الذي يولده الواقع لا يعدو أن يكون تطويراً في العلم، لا تغييراً في العقيدة بحيث لا نستبدل مفاهيم التوحيد بمفهوم الأرض أو مفاهيم الذات والصفات بمفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، أو مفهوم النبوة بالتنمية، أو الآلهة بالإنسان، بل تتم دراسة المفاهيم الجديدة الحرية والشورى والتنمية وحقوق الإنسان من خلال العقيدة وانطلاقاً منها أو ما سماه الدكتور حسن حنفي إطلاق طاقات التوحيد والتركيز على الحرية من خلال الدور الفعال الذي تلقىه العقيدة الإسلامية على إرادة الإنسان ومسئوليته من خلال الفهم الصحيح للقضاء والقدر كعقيدة إيجابية بناءة بحيث يكون التراث القديم أساساً لتعامل معاصر وقد أعلن ذلك حسن حنفي بنص كلماته حين قال «يستطيع التراث السلفي أن يواجه قضايا العصر الرئيسية كما يستطيع العلماني التقدمي (الليبرالي أو الاشتراكي أو القومي) إن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها» (ص ٣٨).

لكن تغيير موضوعات علم أصول الدين القديم، وإلغاء الموضوعات القديمة مثل التوحيد، الذات والصفات، وغيرها، يعني إهمال التراث ويؤدي هذا الموقف إلى قطع الصلة بالمأضي وإهمال يناهض الثقافة الأولى لهذه الأمة، كما يؤدي إلى ضمور فكرة الإنسان المسلم عن التوحيد في أصلها النظري لأن الأصل النظري دافع إلى العمل فكيف نطلق طاقات التوحيد في الأمة دون أن نعتد على التأصيل النظري والدكتور حسن حنفي معنا في أن التأصيل النظري ضروري للانتقال إلى التأصيل الواقعي وتحقيق العقيدة في واقع الإنسان والحياة العملية. بخاصة أن هناك عقائد أساسية تتفق عليها كل فرق الأمة مثل التوحيد والنبوة والبعث والسميعات ولا سبيل إلى إهمال دراستها أو تاريخها العلمي وتراث الأمة حولها لتعميق التأصيل النظري وللانتقال إلى استنباط تأصيل نظري معاصر من هذه العقائد وتحقيقه في الواقع.

والقول بأن علم أصول الدين القديم خال من تحديد لمضمون العقائد الدينية يحتاج إلى شيء من تأمل مفهوم العقائد الدينية في ضوء قواعد اللغة العربية، فال هنا للعهد. العقائد الدينية المعهودة بين المسلمين فعندما تذكر كتب علم أصول الدين موضوع العلم بأنه «العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية» تعني العقائد الإسلامية التي جاء بها الوحي، ولذلك

يقول التفترائى فى كتابه «المقاصد» فظهر أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية أى المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم» (المقاصد ص ٥ المجلد الأول، دار الطباعة - استنبول ١٢٧٧ هـ).

فموضوع العلم يجب أن ينطلق من العقائد المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم ولا مانع أن يجرى التركيز على موضوعات يستحدثها الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الأمة أو حولها من العالم ليساير العلم حاجات الأمة ويستكشف فى العقائد الثابتة جوانب الحياة والحاجات المعاصرة مع استصحاب التاريخ العلمى للمسائل القديمة ودون أن تهمل دراستها.

ذلك أن المسائل القديمة التى جرى حولها الجدل وانتشر الخلاف مازالت تعرض نفسها بشكل أو بآخر طبقاً للون الثقافة فى كل عصر، فالتوحيد والذات والصفات مازالت هى موضوع الحوار بين الإسلام والنصرانية فى عصرنا فكيف نلقى تراث أمة جاهد علماءها ومثقفوها فى نقاش نستطيع به أن نكتسب معه القدرة على الحوار وتبادل الأفكار والمفاهيم حول نفس القضايا أو قضايا مشابهة لها فى هذا العصر مثل الحوار حول الأقاليم أو التثليث.

وذلك بنقلنا إلى ما يجب أن يكون عليه موضوع علم أصول الدين فى هذا العصر.

ويعيب الدكتور حسن حنفى على علم أصول الدين القديم موضوعاته الثلاثة التى حددها القدماء، ذات الله، صفاته وأفعاله، النبوات، (الأمور العامة).

فذاث الله - عنده - لا تصلح أن تكون موضوعاً للعلم، لأن الذات الإلهية لا يمكن أن تتحقق فى الحياة العلمية ولا يمكن تحديدها كظاهرة يمكن للعقل أن يسيطر عليها كما لا يستطيع الفيلسوف أو السياسى أو المنطقى أن يدرك الله كفكرة أو كمفهوم أو كتصور أنه يمكن قبوله موضوعاً فى التصوف كوجدان أو ذوق وفى الاخلاق كمثل أعلى وفى التاريخ الاجتماعى والسياسى كحافز للمحتاجين والفقراء، وكغاية لهم.

يقول: «العلم تحديد للظاهرة فى واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً والتمييز بينها وبين غيرها من الوقائع ولا يعمم بعد ذلك البناء على مسلمة سابقة حول الاطراد وهو ما يحتاج إلى برهان» (ص ٨٢).

وليس معنى ذلك أن الله كما يقول الدكتور حسن حنفى سر كما هو الحال فى المسيحية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإيمان، فالله بالنسبة لنا هو كلامه، والكلام

حسنة حنفي بيده العقائد وعلم العقائد

موجود في القرآن، والقرآن كتاب صرح نقله، ويمكن فهمه وتفسيره بل وتأويله طبقاً لشروط التأويل وهو موجود أيضاً في المعرفة كفكرة محددة» (ص ٨٣).

وبخصوص صفات الله فإن علم أصول الدين القديم كما يرى الدكتور حسن حنفي جعل لله صفات تتعلق بالدنيا وصفات تتعلق بالآخرة. بحيث بات كل شيء يمكننا إلا الذات وحدها الواجب الأوحد. ويقول أن «ذلك قد يكون أحد الجذور التاريخية مما نعانى منه في حياتنا المعاصرة» (ص ٩٠).

كما يرى أن علم الكلام دمر الوحي وصرفه عن قصده الأساسي فالوحي «قصد من الله إلى الإنسان ووصف لوضعه في العالم» (ص ٩٢) لكن علم الكلام جعل الوحي مصدراً من الإنسان إلى الله حيث جعل الذات الإلهية هي «المشكلة الأولى في علم الكلام وموضوعه الأول وهو ذات الله وتشخيص ماهيته وأفعاله» (ص ٩٢) فوضعت الذات بذلك وضعا خاطئاً.

أما بخصوص ذات الرسول صلى الله عليه وسلم فقد جعلت محورا من محاور العلم مع الله. يقول «صحيح إن ذات الرسول مخلوق بشري فإن، ولكن التركيز على هذين القطبين، الله والرسول يوحى بعقائد ملل أخرى تعقد رباطا جوهريا بين الشخصين» (ص ٦٤).

كما يقول «والرسول ليس له هذه الأهمية التي تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحور أول، فالرسول ما هو إلا مبلغ أي أنه وسيلة وليس غاية، وما على الرسول إلا البلاغ، وإلا وقعنا في علم السيرة وهو من العلوم الثقيلة الخالصة . . . إن ما يهمنا نحن هو الوحي بعد إعلائته - وليس قبله - وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الاستفادة منه في حياتنا العملية كما حرص على ذلك علم أصول الفقه في تحويل الوحي إلى علم دقيق ابتداء من لحظة الإعلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظة تحققه في الحياة العملية كسلوك للأفراد وتنظيم للجماعة» (ص ٩٥).

أما بخصوص الأمور العامة فقد حولت علم الكلام القديم كما يرى الدكتور حنفي - إلى مجموعة من المبادئ العقلية ولولا أن العلم تطور لكانت هذه الأمور العامة قد ابتلعت العلم وصيرته علما صوريا خالصا.

ويقول: «إن الأمور العامة اليوم ليست هي أفكار الوجود والعدم والماهية والجوهر والعرض... الخ فقد كانت هي المفاهيم السائدة فى الثقافة القديمة لقد ترجمت الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسى من اليونان... أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتحرر والتقدم والنهضة بل والثورة والتغير الاجتماعى هي الأفكار السائدة فى ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتي أصبحت جزءا من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وارد من الغرب. وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجاتها فإن الأفكار المعاصرة تعبر أيضا عن مقتضيات ثقافتنا الحالية وحاجات مجتمعنا المعاصرة» (ص ٩٩).

هكذا نصل مع الدكتور حسن حنفى أو يصل بنا هو إلى غرضه فى تنمية موضوعات علم الكلام القديم وتغييرها إلى موضوعات جد جديدة من واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والدكتور حسن حنفى بنظرته تلك إلى موضوع علم الكلام القديم وتقييمه من هذا الموضوع، يطبق على هذا العلم النظرى مفهوم العلم التجريبي والمعنى الوضعى الذى يجعل موضوع ظاهرة لا بد أن تخضع للتحقق والقياس «ويمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا».

وبهذا التقييم للعلم أن يسقط علم أصول الدين وحده من اعتباره علما بل سوف تسقط علوم كثيرة لأن موضوعاتها لن تخضع للسيطرة عليها تجريبيا سوف تسقط الفلسفة الميتافيزيقية، بل سوف تسقط موجودات كثيرة من قائمة الوجود لأنها معان عقلية وشعورية ووجدانية لا يستطيع التحقق من وجودها فى الخارج أو تخضع للسيطرة التجريبية.

وإذا كان أصحاب المنطق والفلسفة الوضعية يتمسكون بمفاهيمهم تلك فإن ذلك سيسوقهم حتما إلى إنكار موضوعات الإلهيات ولسوف تنقطع حينئذ الصلة بالتراث الذى تمثل الألوهية فيه حجر الزاوية.

وإذا كانت الذات الإلهية لا يمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا فإننا سنفقد معنا وجود وحيتئذ سنعطل قيمتها العلمية فى اتخاذها دافعا للسلوك أو مثالا أعلى للفرد والمجتمع. وسيكون الإيمان حينئذ شثنا أو ابينا هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الله دون أن تكون موضوعا لعلم متعلل يرسخ هذا الإيمان على أسس عقلية.

على أن الذات الإلهية فى حد ذاتها، وفى كنه حقيقتها ليست موضوعا لعلم الكلام، مع الاعتراف بوجودها موضوعا لهذا العلم، لأنه يبحث فيها من حيثيات خاصة، لا تنال حقيقتها.

كموضوع علم الكلام هو ذات الله من حيث ما يجب له وما يجوز وما يستحيل هو ذات الله من حيث صفاتها لاحقيقتها دون أن يتضمن ذلك انكارا لوجودها لأنها لا يمكن السيطرة عليها علميا أو تجريبيًا.

وقد نقل صاحب المقاصد جوابه على اعتراض مؤداه أنه لا معنى للبحث عن نفس الموضوع (ذات الله) بأن المراد بذات الله تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية» (ص ١٠ الطبعة المشار إليها قبلًا).

ثم إننا لا يمكننا معرفة الله عن طريق كلامه إلا بعد ثبوت صفة الكلام لله وتميز هذه الصفة على ما عداها من كلام وهنا ستكون شخصية النبى صلى الله عليه وسلم أسامًا لتوثيق مصدرية هذا الكلام وأنه من الله، لأن لو لم يكن موضوع النبى موضوعا لعلم الكلام لم عرفت امكانات النبى حق المعرفة ولما علم أن صدور القرآن عنه شخصيا غير جائز لأنه أمى بالتواتر كما قال تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذأ لا رتاب المبطلون﴾ (التكوير ٤٨) من هنا كانت دراسة شخصية النبى موضوعا جديرا بالبحث فى علم الكلام.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن مهمتنا مع الوحي إنما تبدأ بعد إعلانه فالحقيقة أن هذه المهمة لن تبدأ إلا بعد التأكد من إعلانه ومن أعلنه؟ وربما يعلن شخص ما أنه يوحى إليه وأن على الناس أن يبدأوا مهمتهم بنقل ما جاء به إلى واقع دون أن يعبر ذلك عن وحى حقيقى ويكتشف الناس أنهم ضحايا وهم كبير وادعاء زائف لا يعدو أن يكون تصورا أو خيالا يدفعهم إلى التخبط والفشل بدل التحرر والانطلاق.

لذا لزمنا دراسة النبوات وشروط النبى وإمكاناته والأمثلة قبل أن يتخذ الناس من الوحي الذى جاء به خطة للعمل ونظاما للحياة.

صحيح أن مصدر الوحي غير مبلغه وأنه لا يأخذ نفس قيمته فليس لها «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىَّ إنما إليكم إله واحد» (الكهف ١١٠).

أما فيما يتعلق بالأمور العامة كالجوهر والعرض والوجود والعدم وغيرها فلن يخسر علم الكلام كثيرا باستبعاد هذه الأمور وإن احتاج إلى شيء منها لمعرفة بعض مفاهيمه فإنه سيجدها فى العلوم الفلسفية وإن كنا نعتقد أن هذه الأمور ستكون مفاتيح لدراسة كثير من الفلسفات التى تتحدث عن الحرية الإنسانية مما سنضطر إلى دراسته فى علم الكلام الجديد الذى يدعو إليه الدكتور حسن حنفى.

ونسأل هل سيتجاهل علم الكلام الجديد، وهو يؤصل للحرية الإنسانية دراسة فلسفة كاملة هى الفلسفة الوجودية وكلها تقوم على فلسفة الوجود والعدم، وجوهر الوجود بالمقارنة مع مفهوم الإسلام فى هذه الأمور.

إننا سنضطر فى علم الكلام الجديد إلى الاستعانة ببعض هذه الأمور العامة، فلتبقى إذن كما كانت فى علم الكلام القديم مع قليل من التركيز، حتى لا نطغى على موضوع العلم كما كان الحال فى الكتب القديمة لهذا العلم.

وبناء الأمور العامة وبقاء موضوع النبوات وموضوع الذات الإلهية من حيث الصفات والنظر فى هذه الموضوعات نظرة جديدة تجمع بين تأصيلها العقلى كما ورد فى الكتب القديمة، وتأصيلها الواقعى فى حياتنا المعاصرة يتحقق ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفى من علم كلام ينهض بهذه الأمة.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يصبو إلى منهج علمى لا يعتمد المنهج الإيمانى فى علم الكلام القديم لأن هذا المنهج الإيمانى فى رأيه «يفتقر شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله» فإن للمعجزة وثبوتها بالعقل تمثل فى تقديرى نقطة البداية التى يشترطها الدكتور حسن حنفى وهى تمثل المحور فى الوقت نفسه لعلم أصول الدين القديم، هذا بالإضافة إلى ما يعده الإيمان للعقل من حدس أو تصديق.

ومع التقدير لما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن الدفاع عن العقائد مهمة تقل عن مستوى بناء العلم نفسه فإنه ستظل الحاجة إلى الدفاع كما يقول الدكتور حسن فى كل تجارب التاريخ وكل عقائده لأنك إن لم تدافع عن عقيدتك فسيوجد من يدافع ضدها وستظل فى حلقة مفرغة دون أن نبني شيئا فلعل الدفاع عن تحقيق الولاء للتجربة أو العقيدة مع أننا - كما يقول الدكتور حسن حنفى - لن نعلم أن نجد فى علم أصول الدين القديم شيئا من المنطق.

يقول الدكتور حسن حنفى «من الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصة الجدلانية منها، ويكون ذلك اقرب إلى منطق الكلام منه إلى علم الكلام» (ص ١٠٩).

وهل تستغنى تجربة ما عن منطق للجدل وهل تستغنى الإنسانية فى أى عقيدة عن عقائدها عن الحوار مع العقائد الأخرى لتحمى التجربة أو العقيدة من البلبلة والتشويش وتضمن لها الاستمرارية والثبات.

ولماذا لا يكون الجدل علما فى عصرنا؟ ولماذا نحكم باستمرار مقاييس عصرنا فى اعتبار العلم وصفا للظواهر وتحليلا للتجارب على علم المنطق والكلام بمقاييس العصر الذى نشأ فيه.

ليكن عندنا علم كلام بمقاييس العصر دون أن نهمل علم الكلام القديم الذى نرى أنه يمدنا بفيض الاستمرار ولكن مهمة هذا العلم القديم التفاصيل العقلية لنضع علما جديدا بمقاييس العصر للتفاصيل الواقعية دون أن نزيح أحد العلمين لحساب الآخر.

ولا خلاف حينئذ على مرتبة هذا العلم أو ذاك فسيظلان معا وبمجموعهما العلم الذى يؤصل العقيدة عقلا وواقعا ولأن العقيدة اشراف الموضوعات من ناحية وهى خلف كل سلوك إنسانى ودافع له من ناحية أخرى فليكن اشراف العلوم إذن من الناحيتين الموضوع الاثر جميعا.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن القدماء اخطأوا فى جعل دراسة هذا العلم من فروض الكفاية فلتتفق معه على أن يكون فرض عين على كل مسلم بعد تحريره من أثقال المنطق والفلسفة حتى يلائم الناس جميعا لأن معرفة العقيدة كما يقول بحق هى الخطوة الأولى نحو السلوك النافع.



كانت هذه إذن أبعاد موقف الدكتور حسن حنفى من العقائد ومن علم العقائد القديم - فهو مؤمن شديد الإيمان بأثر العقائد فى تحريك المجتمع وترقية الحياة الإنسانية وتحقيق الحرية والتقدم للبشر - ولكنه من ناحية أخرى نائر على علم العقائد القديم لأنه - فى رأيه - فشل فى تحقيق أى مهمة له . داع إلى تغيير مضمونه طبقاً لنوعية الخطر على الأمة واتجاه هذا الخطر .

فإذا كان الخطر فى الماضى على التوحيد أو النبوات أو البعث وانتهض الأصوليون القدامى متأثرين بحضارات عصرهم إلى الدفاع عن التوحيد والنبوات والبعث وغيره من السمعيات فإن مضمون علم العقائد لابد عنده أن يتقل إلى الدفاع عن الأرض والحرية والتنمية من «من لاهوت التوحيد» إلى «لاهور الأرض» ومن «لاهور النبوة» إلى «لاهور التحرر» ومن «لاهور المعاد» إلى «لاهور التنمية» .

وفى هذه الدراسة عن موقف الدكتور حسن حنفى بين العقائد وعلم العقائد قد اتفقا كثيرا واختلنا أحيانا، لكن الشيء الذى لا خلاف فيه أنه لابد من تحقيق العقيدة فى الواقع واستخدامها من أجل التقدم والحرية والتنمية باتخاذ الماضى منطلقا للحاضر أو بعبارة أخرى جعل التراث مرتكزا للمعاصرة، والعودة إلى الجماعة الأولى لتكون تجربتها وحياتها نموذجا لحياة معاصرة بعيدا عن شقاق الفرق وتعصب الفرق لأنها كانت - ببساطة - قبل نشوء الفرق .

عندئذ يكون التوحيد مدخلا لتوحيد الشعور وتوحيد الصفوف وتوحيد الأرض، وتكون النبوة مدخلا لتحرير العقل وحمل أمانته وأداء دوره لأن ختم النبوة لم يأت عبثا، وإنما جاء قصدا لتحقيق الإنسان دوره فى الحياة، ويكون المعاد والسمعيات مدخلا لمحاكاة الإنسان نفسه وإحياء ضميره ومراقبته لذاته ليصحح بنفسه أخطائه ويحاسب نفسه عليها ويعدل مسيرته ويصوب تجاربه باستمرار .

وعندئذ أيضا يكون «لاهور التوحيد» أساسا «لاهور الأرض» و«لاهور النبوة» أساس «لاهور التحرر» و«لاهور المعاد» أساس «لاهور التنمية» والتصويب الدائم للتجارب الإنسانية دون أن يكون إحداها دليلا عن الآخر .

فبدون التوحيد والنبوة والمعاد سنقطع عن التراث ونفقد «البوصلة» الهادية وسط أمواج العصر .

من هنا تأخذ دعوة الدكتور حسن حنفى قيمتها فى أن تكون العقيدة هى دوافع السلوك وبواعث العمل الإنسانى، وبدونها يفقد كل دعاء الإصلاح، المفتاح الذى يستطيعون به أن يصلوا إلى أغوار النفس الإنسانية فى عالمنا، لأنه عالم نرائى كما يقول الدكتور حسن حنفى.

فواجبنا المشترك نحو تراثنا إذن أن نستلهمه لا أن نستبدله، أن نبنى عليه وننتقل منه، وأن نتخذ من الإيمان الواعى به حاضرا آمنا ومستقبلا زاهرا «وعسى أن يكون قريبا».

مقاربة بين التراث والتجديد، ونقد العقل العربي،

أحمد محمد سالم (٥)

نسعى في دراستنا هذه لتحقيق نوع من المقاربات بين مشروعى: (التراث والتجديد) عند حسن حنفي و(نقد العقل العربي) عند محمد عابد الجابري، ولا يعني هذا تناسي أوجه الاختلافات بين المشروعين. وتبدأ هذه المقاربات من خلال تحليل الموقف النقدي لكل من المفكرين من التيارات السابقة عليهما، وكذلك التيارات الموجودة على الساحة الفكرية الآن، هذا الموقف النقدي الذي يشكل البداية لتحديد رؤية كل مفكر من قضية التراث وقراءتها، وأيضا تعريف كل منهما لمفهوم التراث، والموقف منه، وموقف كل منهما من مشكلة اللغة وعلاقتها بالتجديد والحداثة.

الجانب النقدي

يشمل الجانب النقدي عندهما نقد كل من: الليبرالية والعلمانية من ناحية والسلفية من ناحية أخرى.

(١) العلمانية والليبرالية:

سعى حنفي إلى تحليل وضعية التيارات العلمانية والليبرالية، والبحث عن أسباب فشلها في تحقيق النهضة، وإيقاظ الأمة من ثباتها، فيرجع السبب في هذا إلى أن هذه الحركات تبدو منفصلة عن التراث، ونتيجة لضرورة الارتباط بتراث ما، ارتبطت الحركة العلمانية، بالتراث الغربي، ووقعت في التخريب، وامتدت روافدها وجذورها في الغرب،

(٥) مدرس مساعد للفلسفة بآداب ططا.

سواء في العقلانية أو العلمانية أو الليبرالية والاشتراكية عن وعى أو لا وعى^(١) ولكن هذا التحديث - من وجهة نظره - له خطورة كبيرة وهي: أنه يأتى من الخارج، وبذلك إنكار للمرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا، وإسقاط المذاهب الغربية الأدبية والفنية والسياسية والاجتماعية، وجعلنا من أدبائنا وفنانيها وكلاء حضاريين لغيرنا^(٢).

ويرجع حنفى فشل هذه التيارات إلى وجود بنية تقليدية قوية فى المجتمع، فمهما حاولت حركات التحديث الدعوة إلى شعاراتها سوف تصطدم لا محالة بميراث ألف عام من التصوف والأشعرية أعمق فى وجدان الناس من دعوات المعاصرين للتحديث، كما أن التحديث العلمانى لم يراع تراث هذا الشعب والذي يمثل مخزوننا نفسيا عند الجماهير له وجوده الأصيل والعميق، ومن الممكن إقامة عملية التحديث فى ضوء الاستفادة منه.

وما ينطبق على العلمانية ينطبق كذلك على الليبرالية، وذلك لأن: نضالنا من أجل التحرر لا يتم عن طريق ترجمة كل ما كتب عن الليبرالية الغربية، فلقد فعلنا ذلك من مائتى عام ولم يزد فى محررنا شيئا، ولم يود إلا إلى خلق بؤرة ثقافية منعزلة فى فكرنا المعاصر^(٣).

وقد سعى مفكرنا إلى نقد الأساس الذى تقوم عليه الحركات العلمانية، والليبرالية فى عالمنا العربى، ألا وهو الغرب، وذلك من خلال سعيه نحو تأسيس ما أسماه بعلم (الاستغراب)، وقد برر أسباب نشأته بأنه: نشأ فى مواجهة التغريب الذى امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية، وتصوراتنا للعالم، وهدد استقلالنا الحضارى بل امتد إلى أساليب الحياة الغربية، وفقه اللغة، ومظاهر الحياة اليومية، وفن العمارة^(٤) وحنفى يتشابه هنا مع دعاة الحركة السلفية ولهذا فقد وجدت دعوة حنفى إلى تأسيس هذا العلم أصداء إيجابية لدى علماء الدين، والحركات الإسلامية.

وهدف هذا العلم لديه، والمنوط بالأجيال تحقيقه: هو فك عقدة النقص التاريخية، فى علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربى، بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع

(١) حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ (مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٨٨) ج١ - ص ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه ج١ - ص ١٠.

(٣) حسن حنفى: محاور المشرق والمغرب بالاشتراك مع الجبلى (مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٩٠) ص ٦٢.

(٤) حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب (لقدار الفنية - القاهرة ١٩٩٠) ص ١.

مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب^(١) ومن ثم القضاء على المركزية الأوروبية، وبيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث، داخل بيئته الحضارية الخاصة، مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الآخر إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده... مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب^(٢) والملاحظ أن دعوة حنفي إلى تأسيس علمه الجديد قد أخذت طابعا خطابيا، أكثر من كونها دعوة علمية، وذلك أن حضور الغرب في حياتنا، هو حضور القوى داخل آفاق الضعيف، وحضور المتقدم داخل حياة المتخلف، إن دعوة حنفي تخرج من داخل مجتمعات متخلفة لا تملك أدوات لمواجهة الحضارة مع الغرب، وذلك بعكس الاستشراق الذي رافق الاستعمار الإمبريالي في سده على العالم الإسلامي، وكان أداة ناجحة في السيطرة على شعوبنا، ومن ثم فإن دعوته إلى الاستغراب في مواجهة الاستشراق لا تمجد مبرراتها ومقوماتها.

ويتنقد الجابري الحركة الليبرالية، وذلك لأن هناك تناقضا في موقف العرب من الغرب، ذلك التناقض الذي يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة إنه التناقض بين كون الغرب (حاملا) للواء الحرية والديمقراطية ناشدا للعلم والتكنولوجيا ومندافعا عن حقوق الإنسان... الخ، وبين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخبراتها ومصادر القوة فيها القامع لحركات التحرر، المعرقل لنهضة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية، المحتكر للعلم والتكنولوجيا، المحتكر لكل القيم الإنسانية^(٣) إن هذا التناقض في الموقف من الغرب، هو تناقض بين كون الغرب حاملا للتنوير وقيمه وبين كونه مدمراً لها في بقية بلدان العالم، ولا شك أن الغرب يوجه وجهه القبيح تجاهنا، أما الوجه المتنور فهو ملك للغرب فقط.

فهو يأخذ على الليبرالية سعيها لنقل آخر ما وصلت إليه المكتسبات الليبرالية الغربية دون النظر إلى الظروف والمراحل التاريخية التي مرت بها هذه المكتسبات.

وإذا كان الجابري قد انتقد الحركة الليبرالية إلا أنه انتقد أيضا الغرب، وذلك من خلال تركيزه على نقد الاستشراق والماركسية.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٣) الجابري «الخطاب العربي المعاصر» (دار الطليعة - بيروت ط ١٩٨٨)، ص ٥٤.

يعتقد الجابري بأن الصورة العصرية الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين . أم ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة، إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية^(١). ومن ثم يتخذ مفكرنا مناهج المستشرقين على تباين علميتها ذلك لأنها: تعالج التراث معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معاً. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة برؤى نزعة (التمركز حول أوروبا) النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزا ومرجعا^(٢).

وإذا كان الجابري ينتقد الغرب صراحة في نقده للاستشراق إلا أنه ينتقد الغرب بطريقة غير مباشرة حين ينتقد طريقة أداء المنهجية الماركسية لدى الماركسيين العرب، وذلك في تعاملهم مع التراث العربي . . وذلك لأن التراث العربي يجب أن يكون: إنعكاساً للصراع الطبقي من جهة، (ميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية») من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الاطراف، وتحديد الموقع في هذا الصراع (المضاعف).

وما يهنا من نقد الجابري ليس تركيزه على اليسار العربي، ولكن نقده لأليات التفكير التي تطبق المنهج الماركسي، بل ونقده للماركسية نفسها، وهنا ما يعبر عن نقد لجانب آخر من الفكر الغربي ومن ثم فإن نقد مفكرنا لأليات الاستشراق والماركسية في تعاملها مع الدراسات الإسلامية، وكتب التراث الإسلامي، وهو ما يتشابه بدوره مع موقف حسن حنفي في نقده الصريح للغرب، من خلال تأسيسه لعلم الاستغراب.

ويتضح من نقد حنفي والجابري مدى الالتقاء الواضح بينهما، حيث يرى حنفي أن التيارات العلمانية والليبرالية غير مرتبطة بجنود هذا المجتمع وتراثه، ومن ثم فقد فشلت هذه الحركات لاصطدامها بتراث هذا الشعب، وبالمقابل ينتقد صاحب (نقد العقل) الحركة الليبرالية لأنها تنقل إلينا آخر مكتسبات الليبرالية الغربية دون الوعي بأن هذه المكتسبات جاءت نتاج تطور تاريخي لهذا المجتمع.

ولكن يظل التساؤل هل رفض كلا المفكران المكتسبات العلمانية والليبرالية الغربية؟

(١) الجابري «التراث والحلقة» (المركز الثقافي العربي - المغرب ط ١٩٩١). ص ٢٩

(٢) المرجع نفسه ص ٧٣.

مقالة به التراث والتجديد

لقد سعى حنفى إلى تأصيل العلمانية داخل التراث العربى الإسلامى، وبالتالي لا تصبح العلمانية مجرد إسقاط خارجى، بل نبت داخلى أصيل، فيقول: فالعلمانية لديه، ليست فقط فصلا للدين عن الدولة، ولكن العلمانية عنده هى الذنوبية، أى أن الإسلام يهتم بشئون الدنيا، وتنظيمها، والشريعة الإسلامية تقوم على تحقيق مصالح العباد العامة، ولنا نحن حق الإجهاد فى تحقيق هذه المصالح، بالمقابل فقد ذهب الجابرى إلى ضرورة تهيئة المكتسبات الليبرالية الغربية داخل مجتمعاتنا، حتى لا تكون جسما غريبا عنا وذلك لأن: المشاكل لا تقبل النقل من مجال إلى مجال إلا إذا كان هناك فى المجال المنقول إليه ما يجعل عملية النقل تلك مبررة نوعا من التبرير، بمعنى أن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعولها إلا مع وجود استعداد داخلى مسبق، ومع ذلك فالمنقول حتى فى هذه الحالة سيظل غريبا شاذا، يثير المشاكل ويتسبب فى إحكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه إذا لم تتم فى بيئة تامة ملائمة ناجحة^(١).

والملاحظ أن المساحة ليست كبيرة بين تأصيل المفاهيم العلمانية والليبرالية داخل التراث عند حنفى، وبين تبيسها عند الجابرى، ومن ثم فليس معنى نقدهما للحركات العلمانية والليبرالية رفضهما للمفاهيم والمضامين الخاصة بتلك الحركات^(٢).

السلفية

إذا كانت الحركات العلمانية لم تنجح، وذلك لأن التحديث كان مجتث الجدور عن تراث الشعب، وإن كان ما يحمله من أهداف مثل العلمية والاشتراكية، يعبر بصدق عن مطالب الأمة واحتياجاتها، ولكن هناك فرقا بين أن تأتى هذه الأهداف من الخارج، وبين أن تنبع من الداخل. وفشل التحديث من وجهة نظر حنفى قد جعل الساحة الفكرية خالية أمام المخزون النفسى عند الجماهير، فظهرت المحافظة الكامنة على السطح^(٣).

ولقد أصبح المجال خاليا أمام التوجهات السلفية السياسية منها أو الدينية لهذا المخزون النفسى عند الجماهير، ذلك المخزون الذى يشكل التراث رافدا أساسيا له، ويعتقد مفكرنا بأن توظيف هذا المخزون لديهم كان توظيف سلبى فيقول: سرعان ما تمجد القوى المحافظة

(١) الجابرى «وجهة نظره» ص ٨٠

(٢) المرجع نفسه ص ١١٩

(٣) حسن حتى «الدين والثورة فى مصر» ج ٢ ص ١٠٧

فى النموذج التراثى خير دعامة لإيقاف حركة التاريخ، وحركة التغير الاجتماعى فتتمسك بالقديم وتحافظ على الأصول، وبالتالي تمجد شرعيتها فى التراث بعد أن فقدت قيمة الأصالة والصلابة والإيمان إلى موانع التغير الاجتماعى، ولا تمجد قوى التغير الاجتماعى لديها أى وسيلة لمواجهة القديم أو النظام القائم، وإلا اتهمت بالخروج على المجتمع خاصة إذا كانت المحافظة هى التيار الغالب على ثقافة الجماهير^(١).

وإذا كان حنفى يتسدد التيار للمحافظ والذي يشكل نوعاً من السلفية فى أنظمة الحكم السياسية، إلا أنه ينتقد السلفية فى شكل آخر لها، وهو إطار الجماعات الإسلامية، ذلك لأنها بدت لديه: مركزة على المعارك الشكلية، حين يصعب تفسير المضمون، فيظهر التغيير على السطح فى مظهر اللباس خاصة، وصورة البدن مثل إطالة اللحية، والحجاب، والصلاة وإقامة الشعائر والطقوس،... فيبقى الواقع الاجتماعى لا يتغير، وتثار المشاكل الوهمية فى مجتمعات التنمية، مثل فصل الذكور عن الإناث، أو التجمهر لإقامة مصلى، ولا يجد الضنك والفقر والبؤس من يتصدى له، وتسلم الأمة، ويضيع استقلالها على رائحة العطر، ومعارض كتب التراث، ومعارك الحجاب، ويعتقد الباحث بأن مفكرنا لا يفصل - كمعادته دائماً - بين الفكرى والسياسى، فهو إذ ينتقد الحركة السلفية فى بعض توجهاتها على مستوى الممارسة السياسية، إلا أنه فى نقده لهذه الممارسة، ينتقد فى نفس الوقت توجهاتها الفكرية العامة، وهذه الانتقادات لا تشتمل على كل الأنظمة الإسلامية، فقد تعاطف مع الثورة الإيرانية، ولا على كل الحركات الإسلامية، فقد تعاطف مع جماعة الإخوان المسلمين فى بدايتها، ويعتبر نفسه ورث سيد قطب فى كتاباته الأولى مثل (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) و (معركة الإسلام والرأسمالية) و (والسلام العالمى والإسلام).

وينتقد حنفى التقليد كأساس تقوم عليه الحركة السلفية وذلك لأن التقليد: إنكار للدور العقل، وللمسئولية الفردية ولهمة الإنسان فى التجديد والتطوير والتفسير، تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضى، وإيقاف مسار التاريخ على إحدى مراحل، فيتجذب التاريخ وتتقوس حركاته، ويتحول إلى كهف يغلف الإنسان بالقديم... ثم يزداد الأمر بتدخل التعصب نظراً لغياب العقل والحس الاتصال المباشر بالواقع، فتقع الفتن

(١) حسن حنفى دراسات لسلفية ص ١٣٩ - (مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ ١٩٨٨).

ويحدث الشقاق^(١)، ولا شك أن مساحة الاجتهاد والتنظير الجديد لدى الحركات الإسلامية محدودة قياساً بتقليدها للسلف، والنقل عن ابن القيم، وابن تيمية، وابن حنبل، .. إلخ.

وبالمقابل ينتقد الجابري وضعية التراث داخل الإطار السلفي، ذلك لأن السلفية ترى في التراث: ضمير الأمة، إنه المرأة التي ترى فيها الأمة تحقق الممكن، وبعبارة أخرى إنه تصور ارتدادى لما ينبغى أن يكون عليه المتمسكون بالتراث، لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد، بل إنهم يقرأون فيه ما ينبغى أن يكون. إنه قراءة للمستقبل في صورة الماضي^(٢) ومن ثم فإن الجابري يعتقد بأن (التيار السلفي في الفكر العربي الحديث قد إنشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة الأيديولوجي سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود) المستقبل الأيديولوجية، على الماضي ثم (البرهنة) - انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه - على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل^(٣) ولقد ترتب على هذا التصور السلفي لعملية النهضة، أن أصبحت القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، الذي يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحويه، لأنها التراث يكرر نفسه... فالسلفية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ مستنداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيداها، ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي عوامل ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة^(٤) ومن ثم فإن المنهج السلفي، منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر، وهو في الأعم الأغلب، منهج خطأي، يجد الماضي بمقدار ما يبيك الحاضر، ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها هي ذات الماضي الذي يعاد بناؤه بإنفعال تحت ضغوط (ويولات) الحاضر وإنحرافات.

ويعتقد الباحث بأن مساحة التقارب والتشابه بين رأي حنفي والجابري كبيرة، نكلاهما يأخذ على السلفية جمودها، وعدم اجتهادها في مسايرة الواقع المعاصر، واتخاذها من التراث أداة للجمود وعدم الاجتهاد، وكذلك اتفاقهما في تركيز السلفية على أن العامل

(١) حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة جا (مكتبة مدبولي - القاهرة ط١ ١٩٨٨). ص ٢٦٥

(٢) الجابري «التراث والحداثة» ص ١٠.

(٣) الجابري «التراث والحداثة» ص ١٣.

(٤) المرجع نفسه ص ١٣.

الروحي وحده هو المحرك للتاريخ، وعدم التركيز على بقية العوامل الأخرى، واتفاقهما في نقد وقوف السلفية عند مرحلة معينة في التاريخ وهي مرحلة صدر الإسلام دون غيرها من المراحل.

وإذا كان كلا من حنفى والجايزى يتقدان الحركات العلمانية والليبرالية لعدم وجود ناصيل ترائى لأفكارهما، أو عدم تهيئة هذه المفاهيم داخل التراث، وكذلك يتقدان السلفية لجمودها، ووقوفها عند حدود التشبث بالتراث، فهل معنى هذا أنهما رفضا التراث؟ كلا إنهما إنطلاقاً في مشروعيهما من ضرورة البدء من التراث، وذلك بناء على اعتقادهم أن أية نهضة لابد لها من الانتماء في تراث، ومن هنا بدت أهمية عرض موقفهما من التراث وقبل البدء في عرض موقفهما من التراث كان من الضروري، عرض تعريف كل منهما لمصطلح التراث.

الموقف من التراث

(١) موقف حسن حنفى:

يبدأ حسن حنفى في تحديد موقفه من التراث، من خلال نقد الاتجاهات الرجعية، ونقد تأويلاتها للتراث، تلك التأويلات التي (تأخذ التراث على أنه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هي تقدم الشعوب، ونهضة المجتمعات، فالتراث قيمة في ذاته يحرص عليها، ولا يمكن تناولها بالنقد والتغيير، التراث مصدر القيم، هو مضمون الإيمان أو (المطلق في التاريخ)، هو للقدس الذي لا يمكن تدنيسه بالبحث الإنسانى، أو بأعمال العقل، أو بتحويله إلى (دنيوى) أو (علمانى) وفي هذه الحالة يكون التراث والدين شيئاً واحداً، وتنفى عنه صفة الإبداع الإنسانى، وكأنه من صنع الروح الإلهية)^(١) ونحن نتفق مع مفكرنا، في إضفاء بعض التوجهات الدينية، وبعض المفكرين، ورجال الدين (طابع القداسة على التراث البشرى، وبالتالي يصيغ التراث بصيغة الدين، مما يكيّل البحث الإنسانى) في بعض الجوانب، ولكننا نختلف معه في وضعه الدين داخل التراث، ونقد موضوعات الدين من خلال نقد موضوعات التراث.

ويبدو التراث داخل هذه الرؤية المحافظة: خارج التاريخ والزمان والمكان، حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير، ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر... ومن ثم لا تتقدم

(١) حسن حنفى دراسات فلسفية ص ١٣٦.

الشعوب إلا بالرجوع إلى الماضي، وإختزال التطور، فلا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، يعيشون الماضي في الحاضر، يعيشون الحاضر في الماضي^(١).

إن ما ينتقده حنفى، هو طريقة حضور الماضي في حاضرننا، إنه حضور شاذ لأنه يزاحم الحاضر ويحكمه، ويسيطر على توجيه الحاضر ومنجزاته، وإن كانت هذه سمة كائنة فى المجتمعات التراثية، إلا أنها بدت معوقات من معوقات حركة النهضة العربية.

وإن تلك الرؤية الرجعية تقوم - فى اعتقاده - بعملية إحياء للتراث، ولكن هذه العملية تتم وفقاً لهرى العصر دون متطلباته، فإذا لجأ العصر إلى التصوف تعويضاً عن الهزيمة أو طلباً للنصر، فإنه يعاد نشر مؤلفات الصوفية، وإذا تشوق العصر إلى التصوف تعويضاً عن الفساد الخلقي والانحراف السياسى، نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة والعشرة المبشرين بالجنة، وإذا شاعت الخرافة بين الناس وساد الانفعال على العقل، واشتدت الحاجة، وازداد الضنك، نشرت المؤلفات عن المعاد وعن العالم القادم الذى تملا فيه الأرض عدلاً كما ملئت جوراً^(٢)، والملاحظ أن حنفى هنا يعتبر أن التراث يحمل الكثير من الجوانب السلبية، جوانب هدامة فى تصوره، ولا تساهم فى البناء، ولا فى تقدم المجتمع، ومن ثم فليس كل ما فى التراث لديه واجب الإحياء والتداول.

وإذا كان مفكرنا ينتقد الرؤية الرجعية للتراث، فذلك لأن (اليسار العربى لم يعد يقبل أن يترك مسألة التراث للاتجاه الفكرى المحافظ، يعمل وحده على تأويله، وعلى استغلال عناصره ضمن عناصر الصراع الاجتماعى والأيدىولوجى الراهن)^(٣)، ومن ثم فإن حنفى هو واحد من هؤلاء اليساريين الذين حاولو تقديم فهم مستنير للإسلام، أعنى فهم تقدمى بالتعبير اليسارى، فمنطلقات النقد لديه هى منطلقات يسارية صرفه، وإن كان حنفى يحاول تأصيل مشروعه امتداد حركة الإصلاح لدى الأفغانى ومحمد عبده.

وتحدد رؤية حنفى لتجديد التراث من منطلق إدراكه أن (التراث هو نقطة البدء كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق

(١) المرجع نفسه ص ٣٧٩.

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص ١٢٠.

(٣) محمد ولىدى «بناء النظرية الفلسفية»، «دراسات فى الفلسفة العربية المعاصرة» (لتر الطلبة) - بيروت ١٩٩٠، ص ١٩.

الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أى محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاته إلا بمقدار ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها في إعجاب.. بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض^(١) والملاحظ أن مفكرنا يتعامل مع التراث تعاملا أداتيا يقوم في أساسه على تصويره مجرد ذرائع يمكن تطويرها واستغلالها في عمليات النهضة والتنمية وذلك لاعتقاده بأن: التراث مازال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، ويكون باعثا على السلوك، وتجديده إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حى يفعل في الناس، ويوجه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث وتغييره إما يكون لصالح قضية التغيير الاجتماعي^(٢).

وتتفق رؤية حنفي حول أهمية الماضي، ودوره في تشكيل مستقبل الشعوب، مع ما ذهب إليه جوستاف لويون في تصويره بأن: الشعب كائن عضوي مخلوق من قبل الماضي، وهو ككل الكائنات العضوية الأخرى، لا يمكنه أن يتغير إلا بواسطة التراكمات الوراثية البطيئة فالفائدة الحقيقية للشعوب هم تقاليدهم الموروثة.. ولا نغيرها بسهولة إلا الأشكال الخارجية فقط، ولا يمكن لأى حضارة أن توجد بدون تقاليد، أى بدون روح قومية^(٣) ومن هذا المنطلق، ولأن الموروث الديني له قدرة كبيرة على تجميع الجماهير. وهذا ما يتضح بصورة جلية في وضعية الحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامي، كان لابد لصاحب مشروع (التراث والتجديد) التأكيد على أهمية الدور الذي يمكن للتراث أن يلعبه، ومن ثم فقد بدى لديه أن: تجديد التراث هو إطلاق لطاقت مخزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مخزنة، لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على التعصب والجهل أو الحمية الدينية والإيمان الأعمى، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعي، وقد

(١) حسن حنفي «التراث والتجديد» ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٠.

(٣) جوستاف لويون «ميكولوجية الجماهير» ترجمة هشام صالح (دار الساقي - بيروت ط ١٩٩١)، ص ١٠١.

لجأ الثوريون المعاصرون إلى المأثورات الشعبية، وإلى تراث الجماعة المثل في أمثلتها العامة ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير، وصبب طاقاتها في واقعها المعاصر^(١).

ونتيجة لتداخل التراث مع واقعنا المعاصر وثقله على هذا الواقع، سعى مفكرنا لرؤية الحاضر من خلال الماضي وبيان كيف أسهم التراث القديم في وجود مشاكل نعانى منها في عالمنا المعاصر، فعلى سبيل المثال يرى أننا (نقاسى في عالمنا المعاصر من إعطاء الأولوية للكلية النظرية على الكليات العملية، واعتبار الجامعات أعلى من المعاهد العليا والمدارس الفنية، وأن الذى يعمل بعقله أفضل وأعلى شرفاً وأزهر منصباً من الذى يعمل بيده وأن الموظف أفضل من العامل، والمشتق أعلى من الفلاح، فإن ذلك كله يرجع إلى إعطاء الأولوية في تراثنا القديم للفضائل النظرية على الفضائل العملية^(٢) الملاحظ أنه يرى مشاكل الحاضر من قيم وتراث الماضي السلبية، ومن ثم فإن العين النقدية لدى مفكرنا تحركه تجاه التراث الإسلامى لكى يعيد تحليل الأزمات المعاصرة، فهو حين يحاول البحث عن أسباب غياب الإنسان والتاريخ في فكرنا المعاصر، يعتقد أن غيابهما إنما هو نتيجة لغيابهما في تراثنا القديم فيقول: الحقيقة أننا إذا ما أوغلنا النظر في القديم وفي ثنائه، فربما وجدنا الإنسان حاضراً في كل علم، ومائلاً في كل مذهب، وقابعاً وراء كل فكر، ولكنه مغلف بثبات الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، والتي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جلياً واضحاً على أنه محور كل دين وشريعة، وراء كل لغة وفكر، مهمتنا كشف الستار وإزاحة الأغلفة... حتى نتقل بحضورنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنسانى جديد، وعلى هذا نقضى على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر^(٣) وكذلك الوضع بالنسبة لأزمة التاريخ في فكرنا المعاصر.

ونحن نعتقد بأن حنفى الذى ينتقد السلفية لأنها تثبت الحاضر في نطاق الماضي، إلا أنه من وجهة نظر مغايرة يتجه إلى تحميل هذا الماضي كل مآسى الحاضر، من غياب الإنسان والتاريخ، وتفضيل النظر على العمل، وهو بهذا إنما يرتكب نفس النقد الذى وجهه إلى السلفية، ولكن بطريقة مغايرة، فإذا كانت السلفية ترى الماضي رؤية إيجابية إلا أنه يراه رؤية سلبية، ويحملة مشاكل الحاضر، فهو (يندد بالتراث ويحملة مسئولية الهزيمة التى أصابتنا

(١) حسن حنفى، ص ٥١، «التجديد» ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه ص ١٤.

(٣) حسن حنفى «دراسات إسلامية» ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

فى الخامس من حزيران ١٩٦٧، لأن وعينا المعاصر الذى كان وراء الهزيمة هو نتيجة إرث طويلة وحسيلة تراثنا القديم، الذى مازال يوجه سلوكنا، بتصوراته القديمة للكون^(١).

والحق أن جوهر موقف حنفى من التراث، يتركز على موقفه من الواقع ومشكلاته، وتلك هى إحدى سمات مشروع (التراث والتجديد) البارزة، وذلك لأنه اعتبر الواقع هو المنطلق والاساس فى التعامل التراث القديم، أو التراث الغربى المعاصر، وهذا ما يميز مشروعه عن أغلب المشاريع العربية، ويحاول مفكرنا تأصيل موقفه من القول بضرورة ربط التراث بالواقع، عن طريق القول بأن الوحي نفسه - هو مركز الحضارة الإسلامية - قد راعى أهمية الواقع الإنسانى، وذلك لأن: ما عبر عنه باسم أسباب النزول لهو فى الحقيقة أسبقية للواقع على الفكر، ومبادئه له، كما أن ما عبر عنه اسم (الناسخ والمنسوخ) ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن ترائى الواقع ترائى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر^(٢) ومن ثم فقد كان المسلمون الأوائل يؤولون مضمون الرسالة الإلهية (القرآن)، وارتبط هذا النشاط بعمق بروح العصر.

ونحن نعتقد بأن محاولته لإعادة بناء التراث وفقاً لحاجات الواقع، قد قامت على شقين، الشق الأول هو تحميل التراث أزمات الواقع المعاصر وفى هذا يكون موقفه من التراث موقفاً سلبياً، والشق الثانى هو اتخاذ موقف إيجابى من التراث، ولكن هذا الموقف الإيجابى يقتصر على شكل النص التراثى دون مضمونه وذلك لأن: النص بطبيعته مجرد صورة عامة نحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله. . ولا يعنى التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقى إلى معنى مجازى، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، وذلك لأن النص قالب دون مضمون^(٣) وبالتالي يتفق حنفى مع زكى نجيب فى أن عملية إحياء التراث يجب أن تتركز على الشكل أو القالب دون المضمون، لأن المضمون يخص مرحلة تاريخية لها ظروفها الخاصة.

(١) جورج طريش «المثقفون العرب والتراث». (رياض الرئيس للكتب والنشر - لندن ط١ ١٩٩١). ص١٤٠ - ص٢٤١

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص١٣.

(٣) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» ج١ - ص٣٩٨.

وفي ضوء ربط التراث بالواقع تحددت رؤيته للرسالة التي ينبغي أن يقوم بها الفكر في البلاد النامية، إذ يقول: ليست رسالة الفكر الإشادة بالماضي السحيق كنموذج فريد لا يتكرر، فذلك نسيان للواقع الحاضر، ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضي ومجد الجدود... ليست رسالة الفكر في تجاوز الواقع إلى الوراء، فذلك عدم قدرة على الاتحاد به... إن رسالة الفكر تكون بالرجوع إلى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكري له^(١) إن رسالة الفكر هي مضمون الواقع ذاته، في الفكر الغريب على الواقع أو الطائر فوقه، قد رفضه تراثنا القديم... في رفض علماء الأصول القدماء للمنطق الشكلي الذي لا يعنى بالمضمون، كان الوحي عند القدماء هو المضمون، كان فكرا وكان واقعا معا، ومن ثم فرسالة الفكر هي إبراز البعد الاجتماعي للنص، وهو البعد المحسوس، الذي يكشف عن بناء الواقع^(٢) وهنا تتضح أصالة فكر حنفي، حيث إنه لا يقف عند حدود التنظير الفكري، بل يذهب إلى القول بأن الفكر يجب أن يكون له دور بارز في نقد المشكلات التي يعجز بها الواقع، وبذلك يصبح الفكر مهماوما بمشكلات المجتمع وواقعه، فليس الفكر مجرد تنظير، بل إنه تنظير يؤدي إلى تغيير وعمل.

ومن التنظير إلى الواقع، ومن الفكر إلى السياسة، يتجه مشروع (التراث والتجديد) إلى صياغة شعبية، وسياسية، وهي (اليسار الإسلامي)، وبذلك ينتقل المشروع من الفكري إلى السياسي، ومن الاستمولوجي إلى الأيديولوجي، ولقد ربط اليسار الإسلامي بالتراث القديم حتى يستمد شرعيته، فيذهب إلى أن: اليسار الإسلامي يتأصل في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته هي إحياء تلك الجوانب، وإبرازها وتطويرها، حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم^(٣) وعلى الرغم من أن التراث الإسلامي لم يعرف يساراً ولا يميناً، إلا أن حنفي أسقط هاتين المقولتين على التراث، باحثاً عن مشروعية ما أسماه باليسار الإسلامي ومن ثم فقد رأى أن: التصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين، على ما يثبته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد

(١) حسن حنفي «فلسفيا معاصرة» ج١ (دار الفكر العربي - القاهرة ط١ ١٩٧٦). ص٢٢

(٢) المرجع نفسه ص١٠

(٣) حسن حنفي «فلسفيا معاصرة» ج٢ - ص١٧٠

يسار، والفلسفة الفيزيائية الاشراقية عند الفارابي ابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسله يسار، والفقه الافتراضى عند الحنفية يمين، والتفسير بالعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين، وفي الفتنة الكبرى على يسار، ومعوية يمين^(١).

ويسعى اليسار الإسلامى إلى التوفيق بين تيارات الفكر العربى المختلفة وهى الليبرالية، والماركسية، والإسلامية والقومية، وذلك عن طريق وضع أهداف مشتركة تمثل حاجات العصر ومتطلباته، مؤكداً على أنه يجب تناسى الخلافات النظرية، والاتجاه إلى التركيز على الأهداف السبعة التى وضعها صاحب اليسار الإسلامى وهى:

١ - تحرير الأرض من الاستعمار، فما زالت قضية الأرض تشغل بال الجميع، سواء كان ذلك عن وعى أو لا وعى، وتأتى فى المقدمة فلسطين.

٢ - قضية الحرية والقهر: مازلنا إلى اليوم لا تشغلنا سوى قضية الحريات وقوانين الطوارئ، وحق التعبير، والصحافة الحرة.

٣ - قضية العدالة الاجتماعية: الأمة الإسلامية اليوم يضرب بها المثل... فيها أغنياء العالم... وفيها الملايين الذين يموتون قحطاً وجوعاً.

٤ - قضية التجزئة: فالعالم الإسلامى يجب ألا تشطره الحدود السياسية التى افتعلها الاستعمار الغربى. واستغل العلاقة بين الطوائف المختلفة، وزرع إسرائيل فى قلب العالم العربى لتقطيع الأواصر.

٥ - قضية التنمية والتخلف: وذلك لأن التخلف مائد فى جميع جوانب حياتنا... فى الخدمات والمواصلات والمجارى والمستشفيات، ويأتى الخبراء الأجانب ليساعدونا على التغلب على مشكلاتنا العديدة والعويصة، كأننا عاجزون عن حلها.

٦ - قضية الهوية - والتغريب: يجب مجابهة التغريب بالتراث والهوية، ومواجهة طوفان المصطلحات الغربية والأجنبية.

٧ - قضية تعبئة الشعب وتجنيد الجماهير: من الضرورى تعبئة الجماهير لمواجهة

(١) المرجع نفسه ج ٨ - ص ٨

التحديات، وذلك لأن الإسلام في أوطاننا معين عظيم، ومنبع أصيل، وإطار حضارى لتعبئة الجماهير في معركة السيادة^(١).

ويذهب حنفى إلى أنه من الضرورة إعادة بناء التراث بما يخدم هذه الأهداف التى وضعها لمشروعه فى جانبه الشعبى، وتلك هى الصياغة العامة لموقف مفكرنا من إعادة قراءة التراث الإسلامى، والتى لا تقف عند حدود النظرى بل تتجاوزه إلى العملى، وينتج بنا دوما من الفكرى إلى السياسى.

موقف الجابرى

لقد انتهى الجابرى من نقده للتيارات الليبرالية والسلفية، إلى القول بتحكم النموذج السالف، سواء كان نموذج تراثى عند السلفية، أم نموذج غربى عند الليبرالية، ولكن نقده هذا لا يعنى رفضه العودة إلى التراث، وذلك لأنه يرى: أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانزمات النهضة فى كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضةات التى نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، أبديولوجيا، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام فى تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول، ولكن لا بوصفها أساس نهضة قسّمت يجب بعثها كما كانت بل من أجل الارتكاز عليها فى نقد الحاضر، ونقد الماضى القريب المتصق به المنتج له، والمستول عنه، والقفز إلى المستقبل^(٢) ويرى مفكرنا الدليل. على أقواله هذه، بالمقارنة بأوضاع المرجعية الأوروبية والتى انتظمت فى تراث اليونان، والملاحظ أن مفكرنا دائما يقارن أوضاعنا بأوضاع الغرب، فيقول: إن الحضارة العربية الإسلامية، والغربية، انطلقت كل منهما من الانتظام فى تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة بل لتتكئ عليه فى عملية التجاور النهضوى، تجاور الماضى والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما فى نفس الوقت، وبالنشدد بالتالى إلى المستقبل فى توازن وإتزان، ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية^(٣).

(١) المرجع السابق ص ٣٢٦ - ٣٢٩.

(٢) الجابرى «إشكاليات الفكر العربى المعاصرة» ص ١٤ (مؤسسة للنشر للطباعة والنشر - المغرب ١٩٨٩).

(٣) المرجع نفسه ص ١٧.

ويعتقد مفكرنا بأن الانتظام في تراث، لا بد وأن يكون تراثنا وليس تراث الغير، وإن كان لا يرفض تراث الغير، بل نأخذ منه المكتسبات المنهجية والعملية، وذلك لأن: اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث والمعاصر مازالت لحظة نهضوية... والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لا بد فيها من الانتظام في تراث، والشعوب لا تحق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها، بل بالانتظام في تراثها هي، تراث الغير صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا فعلا، ولكن لاكتراث ندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متجددة، ومتطورة لا بد لنا في عملية الانتظام الراجي العقلاني النقدي في تراثنا^(١) ولقد نقل مفكرنا عن الغرب أدوات المنهجية، وبصفة خاصة البنيوية، ولكن هل جعل هذه الأدوات تنظم في تراثنا؟!!

إن الجابري يتفق مع حنفي، في أنه لا نهضة ولا تحديث بدون الأخذ في الاعتبار التراث والبناء التقليدي للمجتمع وهذا إما يدل على قوة البناء التقليدي في المجتمع، ومن ثم لا يمكن تجاوز هذا البناء، ولكن من الضروري تحديثه أولا، وبالتالي فإنه (في سعيه نحو ربط النهضة أو التحديث بالتراث، يضع يده على مسألة جوهرية ومشكل حقيقي) في حياتنا الفكرية والاجتماعية، كعرب. فسواء شئنا ذلك أم أبيتاه فنحن نعيش تراثنا ونعانقه، ونعامل معه في كل ساعات يومنا وأيام أسبوعنا، في طرائق تفكيرنا وحديثنا، وذلك لأن التراث بالنسبة للمثقفين العرب هو هذا الضيف، بل هو هذا الساكن الذي لا ينوي مفارقة المسكن أبدا، وحيثما نولى وجهنا فهو جارنا، الملامر لنا كظلنا، إلغاء التراث بالسكوت عنه أو القول المجاني (فلنلق به في البحر) لا يقدمنا في شيء أبدا. لا تنوير ولا تحديث ممكنين بدون ترتيب العلاقة مع التراث وتنظيمها^(٢).

وإذا كان الماضي له كل هذا الثقل، فإن إعادة التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن تمر عبر التخطيط لثقافة الماضي... وذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطرف مناض، وذلك إلى درجة يبدو معها أن من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي^(٣)

(١) الجابري «التراث والحداثة» ص ٢٣

(٢) سعيد بنسعيد «الإيديولوجيا والحداثة»... قرأت في الفكر المعاصر (المركز الثقافي العربي - المغرب ط ١ ١٩٨٤). ص ٢٤

(٣) الجابري «وجهة نظر» ص ١٧٢.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحويه بدلا من أن يحتوينا، إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل... فنحن مازلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجبرنا، دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله (إلى جعل حاضرننا مشغولا بماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة^(١) والجابري يتفق هنا مع حنفي في القول بأن مشكلات الحاضر في جانب منها يرجع سببها إلى التراث، وأنا مازلنا في الحاضر محكومين بالرؤى والمفاهيم التراثية، وهذا ما يؤكد قوة التراث والبناء التقليدي في مجتمعنا.

ولما كان وضع التراث في فكرنا المعاصر وضعاً خاطئاً، لأنه يزاحم الحاضر ويكبله، فقد دعا الجابري إلى ضرورة فصل الذات القارئة عن الموضوع المقروء وهو التراث، ذلك لأن القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرته، لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلفة وتفكير... كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأمسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون روح نقدية... ولذلك عندما يقرأ القارئ العربي نصاً من نصوص تراثه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستفهماً^(٢) وتحقق القراءة النقدية من خلال الفصل بين الذات والموضوع وذلك عن طريق استخدام القطعية المعرفية، حتى نتحرر من الفهم التراثي للتراث أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، فمشروع الجابري يقوم على ضرورة الانتقال من أناس يشكلون جزءاً من التراث، إلى أناس يشكل التراث جزءاً منهم، فالفعل العقلي يوابك الوعي بالذات كفاعل تاريخي.

وإذا كان حنفي قد سعى إلى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع، إلا أن الجابري قد اتجه إلى محاولة تحديث التراث، من خلال ربطه بمفاهيم الحداثة المعاصرة، ولا

(١) المرجع السابق ص١٧٤.

(٢) الجابري نحن والتراث ص٢٢.

يعنى الاتجاه نحو الحداثة عنده الإعراض عن تراثنا وكأننا كائنات لا تراث لها، كلا إن تأسيس الحداثة فينا تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة جديدة من الانقطاعات معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضى على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية^(١) وبالتالي فإن ربط الجابري التراث بالحداثة عن طريق القطعية المعرفية، إنما يقوم على اعتقاد موهده: أن تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة شهدها فترات من ماضينا، فهذا لا يكفي في تحقيق الحداثة المطلوبة في عصرنا، أحداث ماضينا مفيدة على صعيد ربط الحاضر بالماضى، ولكنها لا يمكن أن تنوب عن الحداثة التى تطبع عصرنا، والتي تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصل الحاضر بالمستقبل^(٢). والملاحظ أن الجابري يولى الحداثة الغربية الأولوية فى علمية تحديث التراث، وذلك لأن الحداثات الموجودة فى التراث (غير كافية قياسا بحداثات عصرنا، والتى يتم نقلها من الحضارة الغربية، ومن ثم فمن الضروري ربط تحديث التراث) بالحداثة وهو ما يعطى بدوره الأولوية للآخر على الأثنا.

وتبدو عملية التحديث - لديه - من خلال ربط التراث بالروح العقلانية، والنقدية، ذلك لأنه بدون التعامل النقدي والعقلاني، لن تتحرر من التراث، كما أنه: ممارسة العقلانية النقدية فى تراثنا والمعطيات المنهجية لعصرنا... بهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع فى ثقافتنا الراهنة روحا نقدية وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة^(٣) فالمطلوب هو استيعاب التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلاني يعنى أول ما يعنى ليس فقط نشر النصوص التراثية وتحقيقتها، ولكن يعنى التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلاني... إننا إن لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة... ينبى أن نمارس فى تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى يكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية^(٤).

(١) الجابري «حوار للشرق والغرب» ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

(٣) الجابري «التراث والحداثة» ص ٣٣.

(٤) المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

ويسعى الجابري إلى تأصيل دعوته إلى العقلانية والحداثة، وذلك عن طريق الكشف عما يطبع الحضارة الإسلامية من نزوع نحو العقلنة، عقلنة الدين بالإرتفاع به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال منزّه، وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين، وإعادتها إلى أصلها كبحت في الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة وابن رشد) وعقلنة العلم بفصله عن السحر. والكهانة وربطه بـ (العوادات) أي ما تجرى به العادة من الظواهر الطبيعية مع (ابن الهيثم وابن النفيس)^(١) ومن ثم بدأ السير في طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها ضرورة تاريخية كذلك، ليس فقط لأن الحضارة العربية المعاصرة (تقوم كلها على التنظيم العقلاني لكل مرافق الحياة، بل أيضا لأن العقل العربي المعاصر) مازال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروثة من عصور الانحطاط في الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى ما كرسه عصر الانحطاط في حضارتنا نفسها^(٢).

وإذا كانت الحداثة ترتبط بالعقلانية، فإن التخلف يرتبط باللاعقلانية، ويعتبر الجابري اللاعقلانية مسئولة عن التخلف الذي نعاني منه، وبصفة خاصة اللاعقلانية المرتبطة بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، وبالنظرة اللاسببية، لذا فإن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب فلسفة، أي يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر^(٣) ومن ثم فإن مفكرنا يسعى إلى تأصيل العقلانية، ورفض اللاعقلانية، وذلك على أساس أنه متى قام المثقف العربي بقراءات التراث على هذا النحو، أي على النحو الذي سعى فيه إلى التمييز بين المعقول واللامعقول، يتضح الأمر على نحو ما ينشده مشروعه النهضوي (كما أن دعوته إلى قراءة التراث في ضوء التمييز بين المعقول واللامعقول، - مهمة - لأنه في ضوء ذلك التمييز يتحقق التحرر من التراث، في المعنى الذي يكون التحرر من التراث إمتلاكاً له)^(٤) ونحن نعتقد أن رؤيته هذه تتفق مع دعوة ركي نجيب في فصله وتيميز بين اللامعقول والمعقول في تراثنا الفكري وذلك حتى نؤصل المعقول، ونسعى إلى هدم ومحاربة اللامعقول.

(١) الجابري «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» ص ٩٨.

(٢) المرجع نفسه ص ١٠٠.

(٣) الجابري «التراث والحداثة» ص ٢٤٣.

(٤) سعيد يسعيد، المرجع السابق ص ٧٣.

إن اهتمام مفكرنا بالعقل كأداة للحدثة، نابع من أن الحدثة مرتبطة أيضاً بالعقلانية، ومن ثم فإن الحدثة، لديه، هي: رسالة ونزوع نحو التحديث، تحديث النهضة، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحدثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى التراث، بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحدثة بخطابها، بمنهجها ورؤاها إلى التراث هو، في هذه الحالة اتجاها بالخطاب الحدائي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين^(١). والحدثة في وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والانوار، والعمود الفقري الذي يجب أن تنظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، ويعتقد بأنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفصح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حدثة خاصة بنا، حدثة تنخرط بها ومن خلالها في الحدثة المعاصرة (العالمية) كفاعلين وليس كمجرد متفعلين^(٢). وتتفق رؤية الجابري هنا مع حنفي في رؤية التراث من خلال الواقع الراهن، والسعي نحو تأصيل العقلانية والديمقراطية كمطلبين أساسيين، وهما بهذا يعطيان الأولوية للمعاصرة والحدثة، على التراث.

فيصل القول في موقف الجابري من التراث، هو سعيه نحو ربط التراث بمضامين الحدثة المعاصرة، وإغناء روح العقلانية النقدية، والديمقراطية في التعامل مع التراث، ونقد الجوانب اللاعقلانية والأسطورية الكائنة في التعامل مع التراث، ولعل هذا ما سبق أن ذهب إليه حنفي في رفضه للجوانب الأسطورية واللاعقلانية في التراث، ولم يقف الجابري عند هذه الحدود، بل إنجبه إلى تدشين رؤية نقدية للعقل العربي، كبداية لإنتاج تراث جديد، ونقد العقل لا يتم إلا من خلال نقد الطريقة التي كون بها التراث القديم ومن ثم فإن (إعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأتى إلا عن طريق التاريخ الاستعمولوجي، أقصد إعادة كتابة تاريخ الثقافة القومية، انطلاقاً من مقاييس وثوابت معرفية بدلا عما هو جار الآن من اعتماد مقاييس أجنبية)^(٣). ولهذا ينبغي للتراث

(١) الجابري «التراث والحدثة» ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عبد اللجيد بقرقرة «الحدثة والتراث» ص ٥ (دار الطليعة - بيروت ط ١ ١٩٩٣).

أن يتعرض لتفحص أركيولوجى صبور وعميق، من أجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحترقة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها.

ولقد وضع الجابرى خطة عامة لمشروع (نقد العقل العربى)، تحكمها لحظتين، لحظة التكوين، ولحظة النقد، ولقد تأثر فى ذلك بميشيل فوكوه، وبذلك لأنه (حين يرمى إلى دراسة «أساسيات المعرفة العربية» نجد الكثير من العبارات التى تحملنا إلى حفريات ميشيل فوكوه، بل إن مبنى المشروع كله لحظتين: لحظة تكوينية ولحظة نقدية)^(١). وهما كالآتى:

(١) بين المعرفى والإيديولوجى (التكوين)

يرتكز التعامل مع النصوص التراثية على استنطاقها، والكشف عما تقوله، وعملية الاستنطاق هذه تقوم على ربط الجوانب الاجتماعية والسياسية بالجوانب الثقافية، أى الكشف عن العلاقة بين الإيديولوجى والابستمولوجى، وهذا ما سعى إليه الجابرى حين قال: من الضرورى اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخى ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخى، ما يمكن التعبير عنه (بجمر الإشكالية) وزمنها، إنه الفترة التى تعطىها نفس الإشكالية فى تاريخ فكر معين، والمجال التاريخى لفكر معين يتحدد بشيئين اثنين:

١ - الحقل المعرفى: الذى يتحرك فيه هذا الفكر والذى يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفية، وبالتالي من الجهاز التفكيرى: من مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية.

٢ - المضمون الإيديولوجى: الذى يحمله هذا الفكر، أى إلى الوظيفة الإيديولوجية التى يعطىها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

٣ - ويتابع بأن المحتوى المعرفى والمضمون الإيديولوجى ليس من الضرورى أن يكونا متساويين، أى على درجة واحدة من التطور، بل غالباً ما يكون أحدهما متقدماً والآخر متخلفاً، وبعبارة أخرى، إن الانتماء إلى نفس الإشكالية، وإلى نفس الحقل المعرفى لا يعنى بالضرورة الانخراط فى نفس الإيديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التى يقدمها ذلك

(١) عبد السلام عبد العال «التراث والهوية... دراسة فى الفكر الفلسفى فى المغرب (دار توبقال - المغرب ط١ - ١٩٨٧)». ص: ٤

الحقل المعرفى فى أراض إيدولوجية واحدة... بل إن الفكرة الواحدة توظفها مضامين إيدولوجية مختلفة.

٤ - مثال ذلك أن النظام المعرفى العرفانى يوظف داخل المنظومة الشيعية، كذلك الصوفية.

ونحن نعتقد بأن الجابرى قد أعطى أهمية كبرى فى مرحلة التكوين للجانب الأيدولوجى، ولذلك لنذهب إلى أنه: لابد من التنبيه إلى الأهمية القصوى التى كانت للعامل الأيدولوجى فى المجتمع الإسلامى مشرقا ومغربا، لقد كان السلاح الأيدولوجى من أقوى الأسلحة، بل كان السلاح الأقوى التى كانت الدولة والمعارضة تحمصان على امتلاكه والإيمان فى استعماله^(١) ولقد كان حرص مفكرنا على هذا الجانب نابعا من وضعية السياسة فى الثقافة العربية إذ يقول: فى الثقافة العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم فى التجريبتين اليونانية والأوروبية الحديثة، وبعبارة أخرى إن الحدود التى قام بها العلم عند اليونان وفى أوروبا الحديثة فى مساهمة الفكر الفلسفى والدينى ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها... الخ قامت به السياسة فى الثقافة العربية الإسلامية... وبالتالي فإن اللحظات الحاسمة فى تطور الفكر العربى الإسلامى لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة، ومن ثم يعتقد مفكرنا، بأن أى تحليل للفكر العربى الإسلامى، سواء كان من منظور بنوى أو من منظور تاريخانى، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذ لم يأخذ فى الحسبان دور السياسة فى توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته^(٢).

ويمكن بيان العلاقة بين الأيدولوجى والابستمولوجى بمثال من تاريخ الثقافة العربية، فحركة الترجمة كما تمت فى العصر العباسى الأول، وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة، لم تكن عملا بريئا أى عملا ثقافيا محايدا، اقتضاه التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءا أساسيا من استراتيجىة ما واجهت بها الدولة الجديدة، دولة بنى العباس، القوى المناوئة لها، والتى كان على رأسها الأرستقراطية الفارسية التى قررت استعمال الواجهة الأيدولوجية بعد أن فشلت الواجهة السياسية والاجتماعية^(٣) ومن ثم فإن قيام المأمون بحركة الترجمة لم يكن

(١) الجابرى «التراث والحداثة» ص ١٨٤

(٢) الجابرى «تكوين العقل العربى» (المركز الثقافى العربى - المغرب ط ١٩٩١). ص ٣٤٦

(٣) الجابرى «نحن والتراث» ص ٣٦.

نتاج ذلك الحلم الذى جاءه فى منامه، بل كان سببها أيديولوجيا صرفاً، وهو مقاومة الدولة العباسية للقوى المناوئة لها.

ومن ثم فقد بدت الفلسفة الإسلامية ليست مجرد قراءة متواصلة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفى والميتافيزيقى، بل كانت قراءة لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية، وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا فى جبهة المعارف التى استثمرتها وروجتها... بل فى الوظيفة الأيديولوجية التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففى هذه الوظائف، إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى... عن تاريخ^(١) وبالتالي فلماذا نظننا إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية محتواها المعرفى... تكون النتيجة هى الحكم عليها بالمعقم، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التى حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعى متموج بإشكاليته زاحر بتناقضاته^(٢) ولهذا فقد بدا الجابرى - لدى البعض - لا يقف عند حدود المحتوى المعرفى للفلسفة الإسلامية ولا تهمة اللوثيات التى يتخذها هذا المفهوم أو ذاك، عند الفيلسوف أو ذاك، فى هذا المؤلف أو فى غيره، بل إنه لا يرى فى هذه التحولات أى فرق، فإن كانت هناك حركة تحولات فهى للوظائف الأيديولوجية لا لمادة المعرفة. والتاريخ تاريخ إيديولوجيات لا تاريخ فلسفة^(٣).

تحليل النظم المعرفية (النقد)

يسعى الجابرى فى اللحظة الثانية من مشروع نقد العقل، إلى تحليل النظم المعرفية الرئيسية التى تحكم العقل العربى سواء كانت بيانية، أم عرفانية، أم برهانية، ذلك لأنه رأى ضرورة التركيز على الجانب الاستمولوجى إذ يقول: أخذنا فى تركيز اهتمامنا على الجانب الاستمولوجى، أى البحث فيما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يترأى أمامنا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكرى بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية^(٤)

(١) المرجع نفسه ص ٢٣.

(٢) المرجع نفسه ص ٢١.

(٣) عبد السلام بنعيد المالى، المرجع السابق ص ٢٢.

(٤) الجابرى، «تكوين العقل العقل» ص ٢٢٢.

ومن ثم فقد ربط بين العلوم العربية من خلال البنية التى تجمعها، وهذا ما سنجده بصورة واضحة فى موقفه من علم الكلام الذى راه فى ضوء العلوم اللغوية العربية مثل البلاغة والنحو، من التصوف فى ضوء العلوم العرفانية من كيمياء سحر وتنجيم، ومن علوم الحكمة فى ضوء علوم البرهان والعلم العربى بوجه عام.

تعقيب

يتفق كل من حنفى والجابرى على أهمية التراث فى مجتمعاتنا، وعلى أن أى محاولة للنهضة لا يمكن أن تنجح إذا تجاهلت تراث هذا الشعب، فحنفى يذهب إلى أن التراث هو المخزون النفسى عند الجماهير والذي يجب استغلاله فى تحقيق الأهداف السبعة لليسار الإسلامى، وكذلك يركز الجابرى على أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الانتظام فى تراث، وهذا التراث يجب أن يكون تراثنا، لا تراث الآخر ويقس الجابرى على هذا الآخر، الأوروبي وضعيتنا، إذ إن الحضارة الأوروبية الحديثة انتظمت فى تراث الحضارة اليونانية القديمة، ومع هذا فثمة فارق بين حنفى والجابرى، وهو أن حنفى يستغل التراث فى تحقيق أهداف عملية، وفى تعبئة الجماهير، لهذه الأهداف، فى حين أن رؤية الجابرى تقف عند حدود التصورات النظرية، التى ترى بأن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلالها إنتظامها فى تراث، إن عملية التراث - لدى حنفى - قد قامت على ربط التراث بمشكلات الواقع، واستغلال هذا التراث باعتباره مخزوننا نفسيا عند الجماهير، وبالتالي فإن رؤيته للتراث قد قامت على بعد نفعى، وهو ضرورة استغلال هذا التراث بطريقة عملية فى تحقيق أغراض الواقع، إلا أن الجابرى قد إنجبه إلى تحديث التراث وذلك عن طريق ربط التراث بقيم الحداثة، مثل العقلانية والديمقراطية والتجديد، ومحاولة السعى لتأصيل هذه القيم داخل التراث، وثمة خلافا بينهما هنا أيضا، هو أن حنفى يحاول دائما ربط التوجهات التراثية بصياغات وأهداف عملية، ولا يقف عند الأطر النظرية، فى حين أن الجابرى حين يسعى إلى تأصيل قيمة الحداثة فى التعامل مع التراث، إنما يقف بذلك عند حدود الأطر النظرية فقط.

إذا كانت هناك مشابهة بين حنفى والجابري في التركيز على أهمية التراث، إلا أن هذه الأهمية عندهما تأخذ تصور هذا التراث على أنه محقق للتقدم أكثر من كونه أداة للتحديث، فحنفى يحمل التراث أزمة الإنسان والتاريخ، وأزمة الحرية والديمقراطية، ويحملة الكثير من نكبات الحاضر، ومشكلاته، وهذا ما يشكل موقفا سلبيا له من التراث، وذلك على الرغم من تكراره الدائم بأن التراث مخزون نفسى عند الجماهير يمكن استغلاله فى تحقيق التنمية، وبالمقابل فإن الجابري يكيل الاتهامات للتراث وللآليات الاستيمولوجية السائدة فيه، ويعتبرها المسئولة عن تخلفنا، مثل آلية القياس، سواء كان فقها أم كلاميا، وهذه الآلية هى المسئولة عن أزمة الخطاب العربى المعاصر بجميع إنجمااته، لأنه يقدم دائما على القياس وفقا لنموذج سالف، ومن ثم فقد سعى كل منهما إلى القيام بتوجيه سهام النقد كمقدمة لهدم الكثير من الجوانب فى تراثنا، والتي يروها معوقة للنهضة والتقدم، ولهذا فموقفهما من التراث سلبى فى أغلبه.

- إذا كان مشروع (التراث والتجديد) لدى حنفى قد صيغ فى معظمه بالصيغة العلمية الخالصة، وعدم الوقوف عند حدود الأطر النظرية الخالصة، فذلك قد نبع من اعتقاد حنفى بأنه ليس فقط مفكرا، وإنما أيضا منظرا للشورة والتغير فى مجتمع متخلف، وبالمقابل فإن الصيغة النظرية لمشروع (نقد العقل العربى) عند الجابري قد جاءت نتيجة تركيز الجابري على الحفر الاستيمولوجى للثقافة العربية. والتركيز على ضرورة تحديث الأطر النظرية كبداية لتحديث أوضاع المجتمع، وبالتالي تغليب الجابري للآليات الاستيمولوجية فى مشروع على الأهداف الأيديولوجية.

الجدائنة و التجديد

دراسة مقارنة في موقف

فضل الرحمن وحسن حنفي من التراث

د. إبراهيم موسى (٥)

إشكالية التحديث والتجديد أُرقت العقول، وستبقى تؤرقها مادامت اللغة هي أهم مكونات الحقيقة. في عصرنا الراهن لا تعتبر اللغة مجرد المثلة للحقائق، بل هي الحقيقة متكونة في أحشاء الخطاب بأوسع معناه. ولذلك نرى عدة دراسات تتناول موضوع خطاب الإصلاح والتحديث عند رواد الفكر الإسلامي في القرن الماضي وفي بداية هذا القرن^(١). وما برح النقاش يدور في مدى ملائمة استخدام اللفظ «التجديد» أو «الجدائنة» لمشروع الاجتهاد بين مفكري الإسلام.

نود أن نبرر دور ظاهرة اللغة والمنهج للإصلاح في هذه الدراسة عن المفكرين الإسلاميين المعاصرين: المثقف الباكستاني الراحل، أ.د. فضل الرحمن (١٩١٩ - ١٩٨٨) والفيلسوف والفكر المصري المعاصر أ.د. حسن حنفي (١٩٣٥ -).

وسوف نتناول في الدراسة قضية الجدائنة والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر لديهما من خلال كتابيهما اللذين يتناولان هذه الموضوعات بالخصوص: وهما: «الإسلام وضرورة

(٥) قسم دراسات - الأدب - جامعة كيب تاون.

(١) نصر حامد أبو زيد، «التراث بين التسويج الأيديولوجي والقراءة العملية في النص، السلسلة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص - ٦٦.

التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية»^(١) لفضل الرحمن، و«التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»^(٢) حسن حنفي.

أولاً: فضل الرحمن: وفي هذه الفقرة نريد أن نعرف بالمفكر الباكستاني المجدد.

يكاد يكون مجمل إنتاج فضل الرحمن غير معروف للقارئ العربي، وذلك لأنه حتى الآن لم تترجم أعمال هذا المفكر إلى العربية باستثناء كتابه «الإسلام وضرورة التحديث». وقد برز فضل الرحمن على الساحة الباكستانية عندما عينه القائد، أيوب خان رئيس باكستان السابق، مديراً للمؤسسة المركزية للبحوث الإسلامية في كراتشي سنة ١٩٦٢. وقد كان قصد أيوب خان أن تصبح «المؤسسة» مصدر وطنياً يوجه الدولة نحو ثقافة وتقنين ذي طابع مستتير، كان أيوب خان يرى أن الإسلام هو العنصر المشترك لتوحيد شقي باكستان الغربي والشرقي، الآن بنجلاديش، ولم تقض سنوات إلا ووضعت العراقيل خاصة من جهة العلماء التقليديين فالجماعة الإسلامية تحت قيادة أبي الأعلى المودودي، منعت «المؤسسة» من تحقيق أهدافها. وحاولت المعارضة السياسية لحكم أيوب خان العسكري أن تستغل اتجاهه وميله إلى الإسلام التقدمي المستتير متهمه إياه بأنه يسعى إلى تشويه الإسلام وبهذا يبررون دعوتهم بأن القائد يفقد الشرعية السياسية كحاكم لدولة المسلمين. واستهدفت التهم فضل الرحمن بالخصوص وأراه العلمية المستتيرة، ومن بينها ما يتعلق بقضايا تنظيم الأسرة، البنوك والربا، الزكاة، الذبح بالماكية، والوحي والقرآن^(٣). وبعد الهجوم الشديد حول فكرة الوحي في كتابه المشهور «الإسلام»، استقال فضل الرحمن من رئاسة المؤسسة، وغادر إلى جامعة كاليفورنيا ببلوس المجلوس، ثم إلى جامعة شيكاغو. حيث عين أستاذاً للفكر الإسلامي. وفي سنة ١٩٨٦ سمى هارولد، أسوفت أستاذ لخدمات ممتازة وبقي على هذا الشرف إلى وفاته في يوليو ١٩٨٨ م.

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم الرئيس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

(٢) حسن حنفي التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٣١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ط ٢.

(3) Fazlor Rahman, "Some Islamic Issues In The Aiyub Khan Era," In *Essaues On Islamic Civilization Presented to Niwazi Berkes*, (Ed) Donld P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1976), Pp 284 - 302.

فضل الرحمن، بعض القضايا الإسلامية التي طرحت خلال حكم أيوب خان، في «مقالات حول الحضارة الإسلامية مهددة لتأري بركرة» تحرير دونالد ب، ليل، (لندن: آي، جي، بريل، ١٩٧٦)، ٢٠٧.

الحداثة والتجديد

واشتهر هذا الكاتب عندما طبع كتابه عن «علم النفس عند ابن سينا» (Avicenna's Psychology) ١٩٥٢ حيث بين تأثير ابن سينا على الفيلسوف المسيحي توما الأكويني وفكره الفلسفي. رغم أنه تخصص في فلسفة العصر الوسيط فقد اشتهر بفضل الرحمن بكتاباتة في تأويل الفكر الإسلامى مثل: «المنهجية التاريخية فى الإسلام» (١٩٦٥)، والمواضيع الرئيسية فى القرآن» (١٩٧٨) و«الإسلام وضرورة التحديث» وكلها باللغة الإنجليزية. وقد وجدت رسالة فضل الرحمن تأييد كبيراً من أجيال من الطلاب المسلمين وغير المسلمين، ومعظمهم خارج شبه القارة الهندية وعدد كبير من البلدان من بينها إندونيسيا، ماليزيا، جنوب أفريقيا، أوروبا وأمريكا الشمالية، وبدأت أفكاره تصل إلى الوطن العربى بالقبول وخير شاهد لهذا ترجمة كتابه والاستفسار عن أفكاره بين المثقفين العرب^(١). وقد ترجم معظم أعماله إلى لغات شرق آسيا. وقد يصح القول إن فضل الرحمن كان يحتكر المكانة المرموقة فى الأوساط العلمية كمثقف مسلم فى الدول الناطقة باللغة الإنجليزية.

ثانياً: حسن حنفى خارج الوطن العربى

ترجع شعبية حسن حنفى فى الوطن العربى إلى كونه رائد الإسلام اليسارى وفيلسوف ومفكر ذا صيت. وقد سبقته أفكاره بالقبول خارج الوطن العربى حيث اهتم جيل جديد من المسلمين بأفكاره الفذة والمبتكرة لاسيما فى شرق آسيا، وجنوب أفريقيا والمغرب، أمريكا الشمالية وتركيا والهند وبعض الاقطار الأخرى.

تمتاز أعمال حسن حنفى بصفتها الموسوعية وهو يركز على إعادة بناء الفكر. وليس مجرد السرد والتكرار كما هو صفة كثير من الكتاب المعاصرين الآخرين وأشهر كتاباته «دراسات إسلامية»، «قضايا معاصرة» «دراسات فلسفية» و«الدين والثورة فى مصر» بعضها مكون من عدة أجزاء ولا يخطئ الباحث إذا قال أن مشروع حسن حنفى ملخص فى أوجز كتبه، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»^(٢).

لقد جمع حسن حنفى بين الوافد والموروث فى بنيتة العلمية كما فعل فضل الرحمن ومفكرون آخرون من هذا الجليل. فقد قام حسن حنفى بترجمة نصوص الفلاسفة الأوروبية

(١) انظر «أكسفورد دائرة المعارف العالم الإسلامى الحديث» فضل الرحمن» (عمر جو إسبوسيمو) (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٥) ج ٣، ص. ٢٠٨، وعن حسن حنفى، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ - ٩٩.

(٢) حنفى: التراث والتجديد، ص ١٢٩.

مثل سينيورا ولسنج إلى اللغة العربية، كما حقق كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري و«الحكومة الإسلامية» وجهاد النفس أو «الجهاد الأكبر» لآية الله روح الله الموسوي الخميني قائد الثورة الإيرانية الراحل. ومن الملاحظ في عدة أوساط أن حسن حنفى يعتبر من فلاسفة العرب المعاصرين وأفكاره تتحصى أنماط أفكار أخرى في المجال الفلسفى والفكرى.

هناك أسباب ودواعى تجعل حنفى وفضل الرحمن مصدرين طبيعيين يستلهم الشباب المسلم المعاصر في أطراف العالم الإسلامى من أفكارهما وأهم هذه الأسباب هى: فشل التفسير السلفى والتقليدى للإسلام من جانب. ومن جانب آخر إخضاع الإسلام السياسى فى أن يحقق آمال الناس؛ إذ وجدوا أن هذا التفسير للدين لا يخلو من العنف والاستبداد، وأن الثورات فى بعض الأحيان، حتى التى تسمى نفسها «إسلامية»، أكلت أبناءها. فكلما التفسيرين لا يستطيعان حل العقدة المستعصية وهى كيفية تعامل الإنسان المسلم فى القرن العشرين، وعلى عتبة القرن الحادى والعشرين، مع أنماط الحياة الثقافية، العلمية، والسياسية التى تتمثل فى افتراضات وقيم القرن السابع!

وهذا مع التأكيد على أن بعض التيارات السلفية التقليدية والإحيائية تقبل الاجتهاد وتجنب التقليد الأعمى.

إن المسلمين فى أطراف العالم الإسلامى والأقليات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وشرق آسيا وإفريقيا يشعرون التحدى الحقيقى المتمثل فى تناقض قيمهم الدينية ومسيرة الحياة من حولهم. فهم أمام خيارين: أما أن يعتزلوا من الحياة الحقيقية أو أن يفتسوا فيها بقيم دينية تتجاذب مع الزمن الحاضر ولكن بحرص أن تكون هذه القيم مستفدة من الروح الدينى. وهذا يحتاج إلى صياغة جديدة لفهم الدين ومعناه. ولم يبق بهذا النوع من الاجتهاد والتجديد إلا نخبة جريئة من المفكرين المعاصرين مثل: حسن حنفى وفضل الرحمن الذين جابها المشاكل والمعضلات الفكرية رأساً. فلا ريب أن هذين المفكرين استجلبا أنظار الجماعات والأفراد فى أطراف الأرض نحو أفكارهما.

ثالثاً: بين حنفى وفضل الرحمن

هناك تشابه كبير بين أفكار حنفى وفضل الرحمن على الرغم من أنهما كانا يعملان في مجتمعات متغايرة فمشروع كلا المفكرين ينتهى بالدعوة إلى «إعادة» بناء التراث عند حنفى^(١) وإعادة بناء العلوم الإسلامية عند فضل الرحمن^(٢).

فحنفى فى مشروعه للتجديد دعى إلى الرجوع إلى «الإنسان» كبعد مستقل فى التراث الإسلامى الذى غاب تحت سيطرة السلطة الحاكمة أو الدينية أو كليهما معاً، واكتشاف تاريخية التراث؛ وتعقيل النص وتنظير الوحي، وتحويل العلوم الإسلامية والتقليدية إلى إيديولوجية معاصرة، ودراسة التراث كمشكلة وطنية. فهو يدرس التراث أولاً من أربع منطلقات أو أربعة أنواع من المنطق فى تعبير حنفى: (١) دراسة النص الدينى باعتبار الظروف التى سببت نشأة النصوص، وهو «منطق التفسير». (٢) ووصف ظواهر كل علم، ووصف العمليات العقلية التى أدت إلى حدوث الظواهر الفكرية ويسمى هذا «منطق الظواهر». (٣) ثم تحديد الظواهر وتقنيها حتى يمكن كشف مدى غربتها عن النصوص الدينية وعن الظواهر الإيجابية ويسمى هذا «منطق التقييم». (٤) وينتهى هذا إلى إعادة بناء العلوم بعد كشف الأبعاد السلبية والإيجابية وإضافة نواحي أخرى ويمكن أن يسمى هنا «منطق التجديد».

فالمنطق الدينى الشامل الذى يتوخاه حسن حنفى يشتمل على عدة عناصر: هى النص، الوحي، العقل والواقع.

اقترح فضل الرحمن أن يقوم الفكر الإسلامى على التفسير النمطى Normative Interpretation للقرآن. فوضع مسألة التفسير الصحيح للقرآن فى نقطة المركز من النزعة العقلية الإسلامية. فالقرآن عنده لم يكن مجرد نص عبادة بل كان تطبيق عملى وسياسى. وبالتالي كانت رسالة محمد النبوية موجهة نحو التحسين الأخلاقى لوضعية الإنسان بالمعنى الملموس والجماعى أكثر مما اهتمت بميتافيزيقاه.

وقد انتقد فضل الرحمن أيضاً الظاهرة التى سماها «الإحيائية الجديدة» أو «الأصولية الجديدة» كما أظهر مواقع الضعف فى النزعة الإصلاحية الكلاسيكية فكلا النزعتين تفقد عنده المنهج المعرفى الذى يتجاوب مع العصر الراهن ويستقى روحه من القرآن.

(١) حنفى: التراث والتجديد، ص ١٤٩.

(٢) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢١٣.

فى مشروعه العام لكى يتحقق أهدافه اقترح فضل الرحمن إعادة بناء العلوم أى الشريعة والأخلاق، اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية. وهدفه فى هذا كله تكوين «عقول رفيعة المستوى قادرة على تفسير القديم انطلاقاً من الجديد فيما يتعلق بالجواهر، وعلى جعل الجديد يخدم القديم، فيما يتعلق بالمثل العليا. وعند ذلك يتعين أن يتلو هذا وضع مستوى جديد حول الالهيات والأخلاق وما إلى ذلك...»^(١).

ملاحظة

لا ريب أن علمية الاجتهاد والتجديد هى من المهمات الشاقة، والعسيرة فى تاريخ الأمم وتاريخ الحضارة الإسلامية بوجه خاص فقد عايننا اقتراحات مفكرين جليلى فى صورة حسن حنفى وفضل الرحمن لديهما الجراة ليتناولوا هذه العملية الشاقة.

ويجدر أن يقال إن إعادة بناء العلوم هى الخطوة المهمة فى سبيل تحقيق نهضة علمية ولكن هى ليست الخطوة الوحيدة فى هذا المشروع. ولعله المحور الرئيس الذى تبدأ به مسيرة الإصلاح والتجديد بالتربية والتعليم. وبالإضافة إلى الإصلاح التربوى تحتاج عملية التجديد إلى التجديد فى المنهج السياسى والاقتصادى اللذان قلما يهتم بهما المفكرون. لأن أى مشروع علمى يعتمد بداية على أسس سياسية اقتصادية، وهى التى تمكن من تحقيق المشروع العلمى أو تستطيع أن تعوقه.

أن حسن حنفى وفضل الرحمن فى الحقيقة يطلبان التغيير فى التفكير الثقافى أصلاً. وهذه أكبر التحديات التى يواجهها الفكر الإسلامى الراهن.

إن عملية الاجتهاد أو التحديث فى الواقع عملية متكاملة، تتضافر فيها جهود مختلف شرائح المجتمع على كل مستوياتها الإبداعية والمعرفية. فلا شك أن المثقف هو صمام الأمان فى تغيير آليات التفكير وهو الضمانة الحقيقية لاتطلاق هذه الأمة إلى الأمام^(٢).

(١) فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢٥٣.

٢ اشكر أ.د. أحمد عبد الحليم عطية عطية للإسهام فى هذا الكتاب، وساعدته فى كتابة هذه المقالة. فأى نقص طبعاً يرجع إلى فقط.

مشروع حسن حنفى للتراث

عبر على الأصالة وأخرى على المعاصرة

محمد جبهة^(٥)

يبدأ الدكتور حنفى مشروعه النهضوى، من موقع الإصلاح الدينى وموقع هذا الأخير بالنسبة للنهضة العلمية، معتبرا بأن مهمة الإصلاح الدينى مهمة سلبية لا تتعدى نقد صور التفكير الدينى التقليدى (القضاء والقدر) ونقد أنماط السلوك الدينى عند المؤمنين (التقليد مثلا)، أى أن الإصلاح الدينى يقوم بمهمة تصفية الماضى، وتحديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الدينى نفسه وتحويله إلى نظرية علمية، فالإصلاح الدينى يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس، لذلك قام الإصلاح الدينى على أسس انفعالية، بينما قامت نهضة على أسس عقلية، فىرى بأن الأفغانى قد أثار النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة، لم تتحول إلى نظرية عقلية لذلك كان تأييدها وقتيا، لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاثارة عند تلاميذه.

إن الدكتور حسن حنفى يعتبر حل العلاقة بين القديم والجديد، أى بين الأصالة والمعاصرة هى التحدى الكبير والأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة، لذلك يجد أن حل هذه القضية، حلا صحيحا، يوصلنا إلى تحقيق مشروع النهضة، لذلك يقع على عاتقه مهمة تصفية الحساب مع الماضى، وعلى يديه سيولد الحل الصحيح، لأن الذين سبقوه، لم يستطيعوا أن يأتوا بالفهم والحل الناجمين لقضية الأصالة والمعاصرة، لأنهم ابتدأوا بالخطأ، والخطأ المميت برأيه، تنكروهم للوحي لأنهم اعتبروه نتاجا للتاريخ، فإن أصحاب التراث،

(٥) باحث سورى، وعمله الدراسة جزء من أطروحة بالجامعة اللبنانية عن حسن حنفى، إشراف: أ. د. معن زينة.

دعاة العودة إلى الأصل، على الرغم من بدايتهم الصحيحة، وذلك عندما أعطوا «الأولية للوحي على التاريخ فإنهم على العموم وقعوا ضحية الخطائية، والعاطفية، والقصور النظرى، ولم يسلكوا طريق، مقارعة الحجة، ومن هنا كان موقف حنفى المتشدد من المستشرقين لأنهم أخطأوا لرؤيتهم الوحي ذاته نتاج التاريخ. لأن المستشرق يعرف فى قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها فى الوحي، ومع ذلك يدير ظهره، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ووقع الباحثون المسلمون فى الخطأ ذاته».

وبعد أن كان المطلوب جعل العلوم الإنسانية علوما محكمة، بات المطلوب، تحويل الوحي نفسه إلى علم محكم، وبعد أن كان المراد تنسيب الظاهرة الدينية عن طريق إرجاعها إلى أصولها التاريخية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أن الله هو المطلق فإن العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل المطلق إلى نسبي، وصار المطلوب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي كونه علما يقينيا... وتكون مهمتنا نحن فى وصف الوحي باعتباره علما كليا يشمل كل هذه العلوم، علوم اللغة والأدب، علم النفس، علم الاجتماع، علم الأخلاق، علم القانون، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم المنطق، وعلم الجمال، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها فى الوحي، ويكون الوحي بالتالى هو العلم الإنسانى الشامل.

هكذا نجد حسن حنفى يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين وفق التطور الحاصل وبالتضاف حاد، يعود ويطالب بإرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي، وبهذا يطرح قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم حضارى نهضوى، فى المعتزك الأيديولوجى العربى المعاصر، وبهذا يطمح إلى تجاوز العقبات التى تقف فى وجه تمهيد التراث، أى عن طريق التعبير عن المضمون الصحيح، والذي يصل إلى حد اليقين، للمشروع السلفى بلغة العصر ومناهجه بحيث يتجاوز النزعة الخطائية إلى مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل.

ويتابع حنفى نقده للتيار السلفى القديم كابن حنبل وابن تيمية، ويؤكد على ضرورة التأويل، فلا سيادة مطلقة للنص، ولا قيمة له من دون نشاط للعقل والحس، لأن النص من دون تأويل قالب لا مضمون له وأن النص وحده، دون إعمال الحس أو العقل، وأن الدليل النقلى الذى عماء التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية غير قابلة للجدل، أو النقد أو

الرفض، هو دليل إيحائي صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم، سواء من الداخل أم الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل البدع والأهواء الضالة.

ويواصل حنفي نقده للحركات السلفية، فيجد فيها، النظرة المدمرة للتاريخ، لا ترى من نهر الزمن طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى ما يلحقه من التلوث، لا تقلعه إذ كان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا، العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة، كان كنموذج لتحقيق الدعوة، وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي، ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي، في الأجيال الأربعة الأولى «من الأفضل إلى الأقل فضلاً، الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين».

إن اعتراض حنفي على دعاة المعاصرة، اعتراض لا يقبل المساومة في حين أن اعتراضه على «دعاة التراث اعتراض ثانوي، يتعلق بقصور هؤلاء عن تحقيق المشروع السلفي، وهذا ليس مستغرباً لأن صاحب اليسار الإسلامي يطمح بمشروعه إلى تطوير الفكر الإصلاحى القديم، ودفعه خطوة نحو الإصلاح والانتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم، ومن الإصلاح النسبي إلى التغيير الجذري.

أما موقفه من رواد الإصلاح الذين أتوا قبله، أنهم يستحقون التقدير لما قاموا به من إشراقات إيجابية، في الإصلاح الديني، وإن كان البعض منهم قد ناله النقد وبعض اللوم، فبرأيه أن الحركة الإصلاحية بدأت مستنيرة على يد الأفغانى تعتمد العقل... ثم خبت إلى النص عند محمد عبده، وأيضاً نفس المآل على يد تلميذه رشيد رضا، الذى حوله إلى سلفية معلنة، ليعود إلى محمد ابن عبد الوهاب فأرجعه إلى ابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد ابن حنبل ثانياً، فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة أثار الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطنى للشعوب كرد فعل، على الحركات العلمانية فى تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها، أضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم محاولاً إحياء الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف وحاول إكمال ما أنقص الأفغانى، محققاً هدفه فى تجنيد الجماهير الإسلامية.

وبالعودة إلى الأفغانى وإقبال وسيد قطب هذه المرة، متوقفا عند قضية التوحيد وكيف تعامل معه كل من الأفغانى وإقبال، ليس علم الكلام الموروث هو نظرية فى الذات والصفات والأفعال بل هو حياة وحركة وقوة فى الأرض... والتوحيد كما يصوره سيد قطب، تحرير الوجودان الإنسانى من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والأخاء... ولكن هذه الإشرافات الإيجابية فى رأى حنفى، لم تعد كونها، نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع فى بناء نظرى كامل، يمكن أن يكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية ومنطقاً لتفسير الوحى.

يعتبر حنفى نفسه امتداداً لمن سبقه، وهو بالتالى، يشكل حلقة ضمن سلسلة متلاحقة، أليس هو القائل: «إن حركة الإصلاح الدينى تسلسل من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا، إلى حسن البنا، إلى سيد قطب. ثم إلى». هذا ولم يسلم الأفغانى من نقده، فهو على الرغم من أنه يمثل أول ثورة فكرية إسلامية فى العصر الحديث، ولكن مازال مشوباً بالتفكير الدينى التقليدى الشائع، وما زالت مشكلته هى الإيمان والعلم، الإيمان، لأنه سليل العصر الوسيط، والعلم لأنه يعيش فى العصر الحاضر، أى فى القرن التاسع عشر، ويواصل نقده للأفغانى، ولا يجد فى تشريعه أى نشاط للعقل، سوى قياس الشاهد على الغائب، أو الفرع على الأصل، فتصوره للعقل تصور إنشائى وجدلى، وتشريعى واستدلالى وليس علمياً.

يبدو واضحاً بحسب رأى حنفى مدى القصور الواقع فى عملية البناء النظرى، لذا أخذ حنفى للموضوع على عاتقه، فهو الجدير بالبناء الكامل للمشروع السلفى. ولكى يجنب صاحب من العقيدة إلى الثورة كل «شبهة» عن مشروعه للتراث والتجديد. يقول: «البداءة هى التراث وليس التجديد... التراث هو نقطة البداءة كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد، هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، كذلك يؤكد الدكتور حنفى، على أن «التراث والتجديد» لا يعبر عن نزعة توفيقية، فإذا كان التوفيق يتعامل مع «شئتين» هما موضوع التوفيق، كان «التراث القديم» ما يسعى إليه صاحب اليسار الإسلامى، إذن، هو تأكيد المشروع السلفى، بإعطائه تأصيلاً نظرياً، ومنهجاً محكماً، فقط.

لكى نغير الأمة، فادوات التغيير موجودة فى التراث «إذا أردنا أن نعيد الأمة أو نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففى التراث الإسلامى بكل علومه، أدوات ووسائل تساعد على ذلك، وتهيئ للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تعطيم خارجى مصطنع».

المطلوب أن نعود إلى التراث لأن في التراث مصادر القوة الرئيسة، القادرة على مدنا بمقدرة التصور والمعيار الذى يحدد القسمة، والمرشد الذى يوجه سلوكنا، والقادر على تحريك الجماهير، أنها النظرة السلفية للتراث، وإن كانت تختلف عن سلفيات غيرها، من السلفيات المتشددة (سيد قطب) وإن كانت تتفق معها فى العودة إلى الأصل، من أجل ذلك رأى الجابرى فى النظرة السلفية للتراث، مجرد قراءة لا تاريخية وبالتالي فهى لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو، الفهم التراثى للتراث، التراث يحتوئها وهى تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه.

إن القراءة السلفية للتراث تجعل من العامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما بقية العوامل، فهى ثانوية، أو بحكم التابعة، والمنظور الذى تنظر من خلاله إلى التراث هو: السلفية الدينية. وهذه تصدر فى قراءتها من منظور دينى للتاريخ، يجعل التاريخ، ممتدا منبسطا فى الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمماناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيدها، ولما كانت الذات تحدد بالأبحاث والعقيدة، فلقد جعلت فى العامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهى ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

اللجوء إلى تأكيد الذات بهدف الوصول إلى القوة المفقودة والمطلوبة للتغلب على ما نعانى من سقوط وتخلّف، فالعامل التراثى، هو عامل نكوص وإضراب عن النمو وانسحاب من سيرورة التطور والتقدم، واستمرار الماضى فى الحاضر فالماضى مكتف بذاته، وهو كل متكامل مرتبط بالأجزاء، ليس قابلا للتفتيت، بل إن عناصره ذات تاريخية مرتبطة بإشكالياتها الخاصة بزمانها، نسبية وثيقة الصلة ببعضها البعض وبزمانيتها وبأنا، إنها السلفية التى تغيب الحاضر بقصد إمكانية استعادة الماضى، فالتراث حى فينا، لأننا نعمل بالكندى فى كل يوم، وتنفس الفسارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يروق، يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرق ونلثه وراء قوتنا اليومى.

المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة، هو مشروع سلفى... ولكن إلى أى من التيارات أو الاتجاهات السلفية، التى حددناها، يتبنى المشروع الحنفى؟ والجواب يأتى على لسان حنفى بالذات: «إن انتمائى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى،

نجد في الأستاذ «عثمان أمين» حلقة الاتصال، من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلى دون فخر وإدعاء.

على هذه الصورة يحدد حنفى انتماءه بصورة عامة، إلى تيار السلفية الليبرالية وتطورها اللات، ولكنه في الوقت نفسه، نجد يتعاطف مع السلفى المتشدد سيد قطب، وهذا ما أوضحناه سابقا.

ومهما يكن فإن مشروع حنفى لإحياء التراث أو لإعادة كتابة التراث على حد قوله، مشروع ضخم ينطلق من قاعدة القيام بأعباء العقيدة والثورة، بحسب تفسيره واجتهاده، إذ ينطلق من الجذر، وهو الأصل من الرسول (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين، من الوحي الذي اكتمل وتطور من أول الدنيا. إلى الإنسان الذي استقل وقد استطاع أن يصل إلى التعيين. مثل هذه العودة، المطلوب، ألا نجد فيها بعدا عن المعاصرة؟ ونحن نعيش اليوم عصر العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تقوم على التجريب، وهذا ما لاحظته الدكتور محمد أركون، بقوله: هذا المخزون المتراكم اضحى قديمة وما على الأمة إلا اعتناقها وعدم المساس بها، أما النظرة العقلية للأمور، فهي على خلاف ذلك. وهنا تبرز الحاجة برأى حسن حنفى إلى دور الفكر، الذى طالبه أن يعى دوره فى مجتمعه لأن الكثير من مظاهر الاضطراب الثقافى والفكرى، ناشئة عن نقص فى وعينا بهذا الدور المحدد الذى علينا القيام به، وهذا مما يسهم فى ملء الفراغ الذى نشعر به أمام واقعنا الذى يتطلب مفكرا يعى السديم، ويرى الجديد، ينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى، تماما كما فعل «ديكارت» فى الحضارة الأوروبية، عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، بل يعنى أن المهمة التى يأخذها المفكر على عاتقه إحساسا منه بالمسؤولية الوطنية وهى رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء فى التنظيم والقيادة.

يبدو وبعد تحديد حنفى للمفكر، الذى جعله على قياسه، ان المشروع كبير والمهام جسام تفوق الواقع، فالشاريع تناسب حجمه وترضى طموحه، إنه مشروع إعادة كتابة التراث، وليس فقط إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى برمته، بل عندما يفرغ من هذا الأخير سيعيد كتابة التراث الغربى.

إن خطة ممثل السلفية الحديثة ترمى إلى إعادة كتابة التراث العربى الإسلامى والتراث الغربى، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدريهما فى الوحي ووضع نظرية جديدة فى التفسير، تكون منطلقا للوحي، بهدف الوصول إلى علم إنسانى شامل.

يمكننا أن نوجز مشروع الدكتور حسن حنفى بسطور قليلة فنقول: إنه يتألف من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الموقف من التراث القديم ويشتمل على ثمانية أجزاء.

القسم الثانى: الموقف من التراث الغربى ونعثر فيه على خمسة أجزاء.

القسم الثالث: نظرية التفسير والتي تحوى على ثلاثة أجزاء.

الواقع أننا يمكن أن نضع المشروع الحنفى فى إطار السلفى الحديث، وقد رأينا أنه يأخذ على عاتقه مهمة تجديد التراث، وهذه السلفية هى ما ألت إليه تاريخيا السلفية الليبرالية إجمالا، غير أن، صاحب مشروع اليسار الإسلامى، ينسج على منوال الأفغانى فى نفسه الثورى وطموحه المستقبلى، أى تفسير الإسلام تفسيرا ثوريا، مع الحفاظ على التماسك، بنية عصرنة التراث وفق المفاهيم الثورية، مع الحرص الشديد على عدم الانزلاق وتقديم أى تنازل من قبل الأنا للآخر، (الغرب)، بل يطمح فى تحقيق ذلك فى الوقت ذاته، الذى تثبت فيه على خطى السلفى المتشدد أن الآخر (الغرب) خطأ مطلق.

فى مثل هذا الوضع، عندما ينطلق السلفى من القول بأن الوعى الإسلامى يمثل الحقيقة المطلقة، فإن هذا يتطلب، من الوجهة المنطقية، القول: بأن ما هو ضد الوعى الإسلامى، يقع فى خطر مطلق، لذا فإن السلفى الليبرالى ويتبعه السلفى الحديث، فى إدعائهما وإقرارهما بصحة الثقافة المعاصرة، أو ثقافة الآخر، يكون الاقرار، هكذا نابعا من الوعى الإسلامى، سلفا. ويشكل بهذا خروجا عن المنطق السلفى الذى يشترط أن يكون الآخر على خطأ وبشكل مطلق، أن حسن حنفى مهندس من العقيدة إلى الثورة، يهدف أن يحدو حدو السلفى الليبرالى الحديث، ولا يستطيع فى الوقت ذاته أن يخرج عن إطار السلفى المتشدد، وذلك حفاظا على سلامة المنطق السلفى وتحقيقا لمزيد من الانسجام.

نخلص إلى نتيجة مؤداها: أن يمثل اليسار الإسلامى، يطمح أن يشيد صرحا محكما من الناحية النظرية للمشروع السلفى الذى يحتوى على نفعاته الإشرافية المعرفية، متجاوزا تناقضاته، وخطابيته، هناته ونظراته، حتى يصبح بمقدور المشروع السلفى أن يتحول إلى أيديولوجية ثورية، تعنتقها الشعوب الإسلامية، غير قابلة للنقد، تسم بيقينيتها وشموليتها، حيث تفتح زمن التجديد والنهوض ليس للشعوب الإسلامية فقط، إنما لكل شعوب الأرض على حد سواء، وبذلك تثبت كونيتها، لأن التحديث والنهوض لا يكونا إلا عبر هذا المشروع العملاق الشامل وكل ما عدا ذلك جهود محدودة الأفق والنتائج.

بات واضحا أننا أمام خطاب يستند فى منطلقاته الفكرية، إلى مفاهيم مثل: العودة إلى الأصل، أو الرجوع إلى النبع، والانبعاث الحضارى، والنهوض وهذا الأخير، أعنى النهوض بأخذ أشكالاً مختلفة، كالنهوض المكتمل أو شبه المكتمل ولو كان كسيحاً، دون أن ننسى ما كان عليه وجعله ما ينبغي أن يكون عليه، ولا يغيب عن بالنا تراجع التاريخ الكونى أمام الأفكار العرقية، وهذا ليس جديداً بالنسبة للتيارات القومية، إنما هو واقع الحال بالنسبة للإيديولوجية التحليلية الماركسية والليبرالية، ومن خلال رحلتنا مع التيارات الأصولية بأشكالها المتنوعة واتجاهاتها المختلفة من تيارات ليبرالية إلى سلفية متشددة، أو تحليلية كسلفية حسن حنفى، جميعها غلبت الهوية المستمرة التى لا تخلو من الوهم، على واقع التكرار داخل هذه الهوية، تغليب صورة - فسمه - اسم على حقيقة .

إن شعار المصالحة بين ما هو أصيل ومعاصر، هو الذى يقف وراء مفاهيم مثل الذات والهوية، حتى لدى الأيديولوجيات الماركسية، على الرغم من كل مبررات التسوية والأسس المنهجية العلمية، التى لم تستطع أن تتبدد ظلمات واقعنا ولم تسطع شمس حاضرنا المشرقة من غياهب العصر، إنما جل ما فعلته، القيام بعملية نقل جديدة من الفكر العالمى وفق ما يتوافق مع لغة الأصل، هذا ما فعله جلال أمين فى دعواه إلى اعتماد «الميتافيزيقا» «الأصلية» لدينا بدلا من الميتافيزيقا «الغريبة»، منطلقا لاقتصاديات واجتماعيات التنمية، تلك الدعوة التى تنتهى إلى توصيات تنموية لا تختلف عن التوصيات السائدة فى الأدوات التنموية الماركسية العالمية .

ضمن هذا الانحياز يعمل ممثل اليسار الإسلامى حنفى، فإن ركيزته الأساسية فى تعامله مع التراث، نقد شديد لغناصره، والانتكباب عليه وفق معطيات اركيولوجية لنقل ما يراه مفيدا إلى لغة العصر كمفاهيم مثل الحرية والإنسانية والتقدم، ولم يخف إستعانة بالماركسية فى نظره للمجتمع إلى شعبية للثقافة وعضوانية للاستمرار التاريخى الانتقائى، وهذا ما أكد عليه الأستاذ حنفى بالقول «إذا كنا نفهم الماركسية جيدا فإهم درس فى الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعى وليس فى تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شيء فى الماركسية هو الوعى التاريخى، أنا ماركسى ولكن ماركسى شاب، معنى ذلك أننى مازلت، أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس، هو النقطة الحقيقية لمجتمعنا، مازلت أرى أن الوعى السياسى والاجتماعى يكون ضيق الأفق، قصير النظر، أن

لم نربطه بالوعى التاريخى وهذا الذى أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعى التاريخى كرسيد حقيقى للتحليل السياسى.

لم تتوقف مسيرة الامتعاة بالمفاهيم المعاصرة لبعث ما هو أصيل، لقد بنى حنفى ودافع عن الاتجاهات المادية والاجتماعية، وذلك لدعوتهم إلى تأسيس نظرة علمية للكون، وإقامة مجتمع علمى أو دولة علمية، تصلح من سيرنا الأعرج، ومن نظرتنا العوراء، لقد حمل هذه الدعوة، منذ القرن الماضى شبلى شمى وفرح انطوان ويعقوب صروف ونقولا حداد وولى الدين يكن، وفى هذا القرن: إسماعيل مظهر، سلامة موسى، وزكى نجيب محمود، فؤاد زكريا ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التى حملها هؤلاء المفكرين، ولا سيما أصالتها، بالنظر إلى هذه الدعوة المعاصرة، بإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها فى تراثنا الفلسفى القديم، ولا نحتاج إلى نقل عن التراث الغربى الذى هو ذاته فى هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم.

لكن لا يضى كثيرا من الوقت حتى يفق حنفى من ذهنه ويتذكر أصالته فيقلب الثناء إلى ذم، وليتعرض إلى التهشيم والتجريح، بعد السنفخ بالإطراء والمدح ولتقلب الأصالة إلى نفى مطلق «تخاطر هذه الفئة بالوقوع فى التقليد وباستعادة تجارب سابقة، وبالوقوع فى العمومية، ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالإضافة إلى التبعية الفكرية، التى قد تصل أيضا إلى حد العمالة، وذلك لصدور التجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهى فى الغالب لبيئة أوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية، أم النظم الاشتراكية وذلك أن أكثرية هذه الفئة ترتبط بأوروبا، أوشاج ثقافية أو دينية، فقد تربت فى مدارس غربية خاصة دينية، أم علمانية، كما نشأت فى الغرب وتكونت ثقافيا فيه، ونظن بأن التراث القديم تراث إسلامى، لا يرتبطون به دينيا أو ثقافيا، فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل: سلامة موسى وشبلى شمى وفرح انطوان ويعقوب صروف ونقولا حداد ولويس عوض ووليم سليمان ومراد وهبة وأقلهم من المسلمين مثل إسماعيل مظهر.

تستمر رقصة التناقضات هكذا لدى حنفى، وهذا التناقض مبرر لأن الخلفية الفكرية لدى صاحب من العقيدة إلى الثورة مبنية على تناقض ما بين الأصالة وبين المعاصرة، وبالتالي رمت بشباكها على السلفية الدينية التى اتخذت من الأصالة شعارا لها، والتشبث

بالخبر حفاظا على الهوية، فالمستقبل الآتى، ما هو إلا صورة الماضى، لذا يستعيد السلفى الصراع الأيديولوجى، الذى كان سائدا فى الماضى لينخرط فيه، فالسلفية الدينية تنبع فى قراءتها من رؤية دينية للتاريخ، والتاريخ بالنسبة لها يمتد وينبسط فى الوجدان، ويشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات، وتأكيداتها، لو ما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحى العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

على هذا الأساس فإن الفكر العربى الحديث والمعاصر من خلال قراءتنا لفكر حسن حنفى، وانطلاقا من مفهومه للأصالة والمعاصرة، يمكننا القول: بأن هذا الفكر يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث محكومة بالسلفية، التى تنزه الماضى وتقدهس وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، فهذه حالة التيار الدينى، وينطبق هذا الوضع على باقى التيارات الأخرى، لكل منها سلف يستند إليه، ويلوذ به، من هذا المنطلق باستطاعتنا أن نحكم على مشروع حسن حنفى لإعادة كتابة التراث، أنه الفصل الذهنى التلقائى الذى يفتش عن الحلول المتكاملة، لجميع المشاكل المستمدة من أصل، لتحقيق التفسير والتحول، أى التغلب على الانحطاط ومحاكاة الإبداعات الحديثة، ومثل هذا التفسير يتطلب الثورة على الوعى القائم وعلى البنى التقليدية المسيطرة، وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالحدثين فإن تغيير هذا الوعى من وعى تقليدى وخرافى إلى وعى عقلى وعلمى هو طريق التطور، وهو دليل العمل الإيجابى لكل تغيير منشود، وأن بطء التفسير العقلى المنهجي هو المسئول الأول عن بطء التقدم فى العالم العربى وعالمنا المتفق على تسميته بالثالث، فالشرط الأول للتقدم هو عقل الإنسان الواعى لتخلفه وتقدم غيره، هو الذى يندفع فى طريق التقدم.

نجد أنفسنا أمام المعاصرة أو العصرية، والسؤال الذى طرحه معن زيادة متسائلا: عن ماهية الإنسان المحدث أو العصرى، وما الذى يجعله كذلك؟ وللإجابة عليه قال: لا يوجد تعريف جامع مانع - كما يقول للمناطق - للإنسان العصرى أو المحدث فإن هناك بعض الخصائص التى يتصف بها هذا الإنسان، والتى هى حصيلة التطور الإنسانى منذ بدأ الإنسان مسيرته الحضارية. هذه الخصائص تتراوح بين القبول الكامل والقبول الجزئى من الباحثين

الاجتماعيين وفلاسفة التاريخ والمشتغلين بموضوع التحديث والمفكرين، والدارسين بشكل عام. إنها خصائص مشتركة بين أفراد قد يتمون إلى مجتمعات مختلفة، بعضها صناعية، بعضها فوق صناعية وبعضها نامية إلا أنهم يتصفون بالخلابة والعصرية، وتهمين على هذه الخصائص النزعة العقلانية، ويسودها التفكير العلمى التى لا يعنى الابتعاد عن الإيمان الدينى بل بالابتعاد عن الخرافة.

هكذا ظهرت الأفكار المتورة والداعية إلى العلم والأخذ به، كأصل التقدم والنهضة والمدنية، ونقد الفكر المشدود إلى عالم الخرافة والأساطير والتصور الغيبى الدينى والتوجه إلى التراث بالنقد، والتوقف عند الخصوصية، والتفنى بالآلة والتقنية وقوى الإنتاج، والدعوة إلى عالم الصناعة، المنتج للعقلية العلمية، والتى هى النقيض والبديل عن عالم الأسطورة، ومواجهة التسلط الدينى بعلمانية بديلة، لكن هل باستطاعتنا دراسة التراث بمعزل عن مشاكل المجتمع والتاريخ، وقراءة العقل والعقلانية بعيدا عن سياقها الثقافى ودراسة الدين بعيدا عن الصراع الاجتماعى؟

قضية إلغاء التاريخ من خلال القفز فوق الواقع، يكمن فى مسألة اكتشاف التراث على النحو الذى عاجلناه طيلة صفحات هذا البحث الذى يحمل عنوان مشروع حنفى بين الأصالة والمعاصرة، إن الإصلاحية الإسلامية فى لعبة الأصل والمقدس مثلا الدعوة إلى اعتبار التجديد الفقهى، مجرد وسيلة إثبات النص عند تفسير الواقع، إلى عدم التسليم بجوهرية التحول، وذلك من خلال التمسك بالأصل حكما ثابتا، يتمتع بالاستمرارية، وما الوقائع والأحداث سوى شئون زائلة متحولة، تاريخية محض ولا توازى شيئا أمام ثبات الأصل، أننا أمام مسألة إلغاء للتاريخ ولواقع اليوم، أو لجزء من التاريخ ومن واقع اليوم وذلك ليصب فى صالح ذاتية ثقافية تنبع من أصل.

فى هذا الإلغاء تغيب للواقع، وفى تغيب الواقع، خطورة، تتمثل فى أن تبقى الأصالة، وأن يبقى الواقع الراهن فى منأى عن النظر، وبعيدا عن الفعل، المحرم على الجميع عدا أصحاب السلطان، وبهذا يصبح الفعل السياسى مستجيبا لرغبات وأهواء السلطان. «اللافت للنظر فى هذا المجال، المتزلق الخطير الذى يقع فيه مفكرنا حنفى؛ أعنى تلك القصة الثنائية الصارمة للتراث الإسلامى إلى تراث تدين به الدولة - وهو تراث يعانى

من الجمود والتحجر ويستغل الإسلام في الغالب وتراث عبر عنه الخارجون على الدولة العربية الإسلامية من خوارج وشيعة ومعتزلة وسواهم وينظره يمثل هؤلاء التيار العقلاني المجدد.

هذا وقد توقف الكثير من الباحثين، في وقتنا الحاضر أمام هذه القضية، من أمثال أدونيس في كتابة «الثابت والمتحول» ولا داع إلى القول أن تقصى تاريخ التراث العربي الإسلامي، يظهر لنا أحيانا تداخلاً وصراعاً بين التيار المحافظ والتيار المجدد، وبين لنا أن جملة التيار المجدد ليسوا بالضرورة الخارجين على ما يسميه د. حنفي «الفكر الرسمي للدولة السنية، (كالمعتزلة وسواهم). وأن مسألة النقل والعقل، واكبست التفكير الإسلامي زمن طويلاً وأسهمت فيها تيارات ومذاهب متعددة، والحق أن إشراق النزعات المجددة أو انطفاءها عبر التاريخ العربي الإسلامي، كان يسير جنباً إلى جنب مع ازدهار المجتمع العربي الإسلامي وانحطاطه. ويفتقر زعمه إلى الدقة عندما نقول: إن فهم الدين المختلف هو وحده الذي أفرز تخلف الحضارة العربية. والعكس صحيح إلى حد بعيد، وقد يكون قولنا بالعلاقة المتبادلة بين الجانبين، أقرب إلى الصحة، ومثل هذه العلاقة قد تكون المسؤولة عن التخلف في فهم الدين وتخلف الحضارة العربية - الإسلامية، ومهما يكن الأمر، فإن حنفي غاب عن باله فارق، ألا وهو وبحسب اعتقادنا: استغلال بعض الحكام للدين وتشويه مقاصده تمكيناً لحكمهم، وبين القول بأن الفكر الإسلامي الذي حاولت الدولة العربية الإسلامية أن تمسك بأصوله وتحافظ عليه (وأن صرفته أحيانا عن مواضعه وزيفت بعض مقاصده). أنه فكر تقليدي، يتسم بالمحافظة والجمود، تابع يفتقر إلى الإبداع، فيما إذا صح ذلك، لتوقف أي نشاط يقوم به حنفي أو غيره من دعاة العودة إلى أصول التراث العربي - الإسلامي، وذلك بهدف قراءتها من جديد، حتى الأصول نفسها هي موضوعه في قصص الاتهام، إنما واقع الأمر أن أصابع الاتهام، ينبغي أن تتوجه إلى التفسير البعيد عن الحقيقة والناقص لأصول التراث العربي - الإسلامي، ففي هذا المجال يبرز دور السلطات الهادفة وتنادية دوره في التفسير المقصود والعاوف عن إعادة فهمها في ضوء تسيير الزمان وتبدل الأحوال والحاجات، وإنما التهمة لا تقع على الأصول ذاتها، والانزلاق من الموقف الأول إلى الموقف الثاني انزلاق محتمل وبشكل دائم. ولعل هذا ما وقع فيه بعض دعاة تجديد التراث، وقد يكون غالباً حسن نية.

واقع الأمر أن هناك إشكالية العقل والهوى، والعلاقة الناشئة بين المثقف وبين السلطة السياسية القائمة، هذا العلاقة تتجلى يومياً بصعوبة المصالحة ما بين الإرادة المجردة في الفعل وبين الفاعل الحقيقي الذي يبيده قرار الحل والربط، عنيت بذلك السلطة والسلطات متعددة. منها السياسية والدينية، وبمنظرة نقدية إلى من يدهم سلطة النقد، نجد أن هؤلاء مصابين بمرض التوفيقية، وبات الخطاب يعاني بدوره من التوفيقية، وقد أعمته الذاتية الثقافية التي يعتمد عليها وخطاب الأصالة في هذا المجال شأن مستمر، فلا داع لمنظرة اجتماعية أو حتى تاريخية بالمعنى العقلي والجدي، بل كل ما في الأمر يمكن الاكتفاء بما هو ضروري من الإصلاح الاجتماعي القائم على المصالحة بين التشريعات وبين الأوضاع المحلية مع متطلبات انخراط الدولة العربية في دورة الاقتصاد العالمي أي إقامة التحديث بمعناه المبثّل.

على ذلك «يتراجع العقل في خطاب الأصالة والخطاب التوفيقى أمام الفعل الوحشى المباشر، فلهذا الخطاب شرط سياسى، إذ إن الأصالة صفة اليوم وغية باسم الأمل أو باسم العمق نتيجة كبرى لمصلحة من هو قادر على تدعيم الادعاء بتمثيل الأصل (الأمل أو العمق)» دعماً سلطانياً مباشراً.

ويبدو هذا في العلاقة ما بين الدولة وبين المجتمع، وعلى كل هناك علاقة قائمة تسم بالهيمنة تقتصر إلى العقلية، بعيدة عن النظر وبذلك مفتوحة للعمل الوحشى كما يعبر العظمة. في مجتمعاتنا الماصرة هناك من القطاعات الكثيرة اختارت الأصالة التراثية والسلفية عنواناً لهوية ثقافية لمواجهة الدولة القائمة على القهر والاستبداد، وبالتالي هي (الدولة) مسؤولة عن التمزق الاجتماعي الذي طال البنى المدنية التقليدية وتناغم ذلك مع نمو برجوازية رثة ذات أصول ريفية، وتلاحم الاثنان في دعوة سياسية واجتماعية إسلامية، بأشكال متنوعة، وانجهايات مختلفة وتصلحاً على رفض الحداثة كنقيض للأصالة، والثمن الذي نالته تلك القطاعات إعادة إنتاج نفسها بمعزل عن الدولة، وتغلب هويتها الثقافية المستحدثة والمستأنفة على واقعها الاجتماعي - الاقتصادي، والذي بات يفتقر إلى الأسس البنوية كأساس في عملية الإنتاج والتوزيع وإعادة إنتاج العمل باتت الدولة الوطنية بأمر الحاجة إلى استيعاب قوى بشرية أهملت سابقاً بعد أن تراجعت عن مهام التحرر الوطني، وبعد انغماس أفراد حملوا النزعة التوفيقية في بنية الدولة فباتت المؤسسات قائمة على العلاقات العسائرية. في هذا الحيز بين الدولة وبين قطاعات المجتمع، يبرز المثقف النهضوى صاحب الأصالة والمصاب بداء التوفيقية من جهة أو صاحب الأصالة الدينية من جهة أخرى

ليتناغم معهما بعض المثقفين من حاملي التوفيق، والعودة إلى الوراء، إلى الأصول والهويات، وبات وهم التقدم دون تحول هو الصفة الغالبة في فكر هؤلاء، ويعود بنا المفهوم الأصولي الديني، إلى زمن الأسطورة والأقرب لها في جميع الحركات الدينية ولدى الشعوب البدائية، وفي هذا الإطار يقول محمد أركون: «إن التراث الحلي لن ينجو وهو في الواقع لم ينجح - من الاستخدامات الأيديولوجية للجماعات السوسولوجية المتخاصمة على السلطة، والتملك والأوراق، إن هذه المجابهة، بين معنى تعالى كل فعل بشري ومعنى تاريخيته، ما بين النصوص والواقع، ما بين الأسطورة والتاريخ، لم تظهر بعد في الوعي الإسلامي ولم تعرف بصفتها مشكلة محورية، تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية».

ولا يغيب عن بالنا، أن مفهوم الأصالة وانفتاحه على المعاصرة، التي تستدعيها القوى التي تتداوله، هو بذلك مفهوم يتمتع بقيمة تبادلية، تتوج بذلك الإجماع الحاصل في عالمنا العربي بعد هزيمة (١٩٦٧). في هذا التوافق الهدنة، يلتزم العقد حول «الامة» و «الأصالة» من قبل جميع الأنظمة دون استثناء، وما كان ليتم هذا الإجماع، لولا توفر المناخ الضامن له من نظام عالمي جديد، بعد التطورات التي حصلت بتراجع النظام الشيوعي وتفككه إلى أنظمة عرقية بدأت تعاني من التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي، هذا وكان حنفى قد تنبأ بحصول ذلك، وفق مشروع النهضة الذي سيؤول إلى عودة العالم الإسلامي كقوة بديلة للعالم الغربي، ذلك على صورة طائر يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من الاتحاد السوفياتي (سابقاً) بجمهورياته الإسلامية مروراً بأفغانستان ودول أفريقيا الإسلامية، والذي سيعيد الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي (سابقاً) وبنجلادش وإيران وباكستان واندونيسيا والملايو والفلبين وتركيا، إلى كل الدائرة الكبرى، التي يمثلها العالم الإسلامي من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا بملاينه التي تناهز خمسمائة مليون نسمة، وهي مجرد أطراف بالنسبة إلى المركز مصر كنز الإسلام وكعبة المسلمين.

هذا ونعود إلى الهدنة القائمة بين الأنظمة حالياً في عالمنا العربي، مثل هذه الهدنة لا تقتصر على استقبال أصالة توفيقية، ولا قامت فقط على انتشار خطاب الأصالة الأصولية عن طريق أجهزة الإعلام وأنظمة التربية، والمشاريع النهضة، التابعة إلى الأنظمة السياسية الاستبدادية، وكانت مشروطة بها، بل يمكن القول: إن ديمومتها مشروطة ببقاء أنظمة كهذه، ومدعومة حالياً من النظام العالمي الجديد.

لكن واقع الأمر أنه مهما قيل عن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، تبقى في حدود المسألة النظرية إذا لم تخضع ما دار ويدور حول هذه القضية إلى أرض الواقع، والانكباب لمعرفة كيفية التعامل معه، وبخاصة نحن اليوم في عالمنا العربى نشهد صعود التيار الدينى خطاباً وعمارة، وهو صعود يؤثر إشكاليات ومخاوف لدى أهل «المجتمع المدني» (على حد تعبير رضوان السيد) من أتباع الدينى ومن العلمانيين على حد سواء.

ومن البديهي أن تبرر هموم من قبل التيارات العلمانية والاتجاهات الليبرالية، على أن هموم غير المسلمين وهواجسهم من الظواهر المستجدة للإسلام السياسى والأصولى والحربى... إلخ. أكبر وأشد حذراً، وجدية فى التعاطى معها لذا وجد رضوان السيد فى ردود الفعل من قبل المثقفين وعلماء السياسة والاجتماع فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، والتي تمثل بالدعوة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا تاتى فى باب فهم أسباب هذا الصعود الدينى، إنما تدخل فى باب نقد المجتمع وعجزه عن الدخول فى العصر والحداثة، بسبب تخلفه وبدائيته وتشوهات بنيوية فى اجتماعنا وإنساننا. ويتابع د. السيد القول وقد بدأ ذلك أواخر الستينات بالحملة على ميثاقية الجماهير وفيزيقيتها من جانب اليساريين. وتتابعت الحملة حتى اليوم من أطراف شتى من المثقفين العرب العلمانيين منهم والإسلاميين، توزعت الدعوات من قبل الطرفين، فالانتماء اليسارى العلمانى دعا إلى الدخول فى العصر بقيمه الليبرالية والديمقراطية، بينما الانتماء الإسلامى طالب بالعودة إلى الإسلام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية، وكما جاء فى المشروع الكبير للدكتور حسن حنفى.

وفق هذا التوجه يقع مشروع استاذنا حسن حنفى، وفى الوقت ذاته نشأت فى مجتمعتنا إشكالية الأصالة والمعاصرة، لتبدأ معها معركة فكرية أسالت انهاراً من المبادئ، بذلت من قبل أصحاب الاتجاهات الفكرية المتنوعة فى فكرنا المعاصر، ولو القينا نظرة ميدانية على ساحة الصراع لوجدنا أن الإسلاميين تقدموا خطوات على التحديثيين بالاتجاه بعد الحملات على الجاهلية الداخلية وامتداداتها الخارجية، إلى نقد الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، ويرجع ذلك إلى الاستجابة الجماهيرية التى لاقوها والتي تعود بالقطع إلى اكتشافهم كمكمن «اللاء» فى الانسحاق الاجتماعى والسياسى الذى تعانيه مجتمعاتنا وإنساننا، أنهم وهم ينتقدون «لا إسلامية الدولة المعاصرة على أرضنا، يريدون الوصول إلى السلطة من أجل «فرع» ما يعثرونه الحل الأمثل لمشكلاتنا كلها. من هنا كان استنتاجنا أن الطرفين إنما يمارسان نقد

المجتمع «أو إداثته» وليس «فهم» المشكلات التي تحاصر مجتماعتنا إنني أرى أن نلص أسباب الصعود الجماهيري الإسلامي إنما يبدأ من هذه النقطة بالذات.

في هذا الاتجاه يؤكد صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، أحقية الحكم للشريعة الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين، ومجال آخر للدولة، فالدين نظام الدولة ويتحدث عن لغة التغيير والانقلابات، ويذكر حاكمية الله واستغلال الوصول إلى السلطة، وكل ذلك يتم على حساب الإنسان، وهذا ما عبر عنه بالحرف تتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات في النموذج التراثي عن طريق الصفة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآني الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البنى والعدوان والدفاع عن حاكمية الله لتفويض حاكمية البشر.

كانت هذه وجهة نظر السلفية الحديثة في حل مشكلتنا، ولتر وجهة نظر ثانية تمثل التيار الحديث الثوري الاشتراكي: يعتمد الصراع الطبقي منطقاً للتغيير... وهو الصراع الأيديولوجي الذي تمارسه الطبقة العاملة بهدف تحرير حلفائها الطبقيين، وتحرير نفسها أيضاً من سيطرة الأيديولوجية البرجوازية المسيطرة. هذا التحديد من منطلق ماركسي لينيني، فنحنما يحدد موقفه لا يأخذ بعين الاعتبار، الأساس القومي، وإنما على أساس طبقي، كما رأينا، وفي هذا المجال يقول حسين مروة «المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روعي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأعمى للثقافة المعاصرة الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الأعمى لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا».

بعد الإطلاع على موقفين متناقضين من قضية التعامل مع التراث، يتبادر إلى ذهنا السؤال أين أصبح الصراع الآن؟ ولصالح من تجرى الأمور؟ وهذا ما لاحظته د. رضوان السيد بقوله: إن تلمس الصعود الإسلامي يبدأ من نقطة الاستجابة الجماهيرية الملحوظة لدعوات الحل الإسلامي الشامل، إذ أن... الدين في تاريخنا الوسيط والحديث لم يحتل أبداً هذه المساحة التي يحتلها اليوم في الوعي والمجال، أن الناس يعطون الدين والمقدس اليوم وظائف ما كانت له... إنما الذي يفرق بين الشيوعية والنظم الاجتماعية والسياسية الأخرى هو مجالات الدين والسياسي في كل منها. وفي المجال الإسلامي بالذات، ما كانت هناك مؤسسة سياسية اجتماعية، واحدة تمارس الدين والسياسة. ويستعرض فترات

متلاحقة متباعدة من التاريخ الإسلامى، لم يمارس فيها الفقهاء أو رجال الدين السلطة السياسية، إنما كان دور الفقيه الدعوة إلى طاعة السلطان ولو كان جائراً، فى حين أتاحت الفرصة للفقهاء أكثر من مرة لاستلام السلطة ولم يفعلوا ذلك (أيام العثمانيين، ابن تيمية عندما تزعم عامية دمشق)، أما اليوم فنجد تصاعداً للدور الدين فى العالم الإسلامى، كما فى إيران وتصاعداً للتيارات الأصولية، وذلك على قاعدة فشل الدولة الحديثة المعاصرة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، وكما يلاحظ الدكتور رضوان السيد: «فليست هناك حقبة فى تاريخنا القديم، والحديث عجزت فيها السلطات السياسية عن القيام بوظائفها مثل هذه الحقبة... ومع ذلك تحول السلطة نفسها إلى «مقدس» لا يجوز المساس به، فيواجهها الجمهور بمقدسه الحافظ لوجوده وهويته وكرامته وإنسانيته، فليس الأمر «مرتخلف من جانب الجمهور، الجأه أو يلجئه إلى «البدائى، الدينى، كما أن الدينى ينحشر فى تحوله إلى «مشروع سياسى» ليس من طبيعته، فالدينى مطلق وشعائرى، والسياسى نسبي ومتغير وذو طبيعة مساومة. ولا يستطيع الدينى أن يتنازل للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسى لا يستطيع التحول إلى «مطلق» و «مقدس» ولذا يعمل كلا الطرفين فى الدولة العربية المعاصرة اليوم بطريقة معكوسة، يطمح السياسى إلى أن يصبح ديناً، ويطمح الدينى أن يصبح سياسياً، وعلة ذلك... فشل الدولة العربية فى القيام بوظائفها السياسية، وتهدد المجتمع ومقدسه كنتيجة لذلك، وهذه ظروف استثنائية جداً لا يمكن القياس عليها أو الاستناد إليها لفهم آليات اشتغال الدينى والسياسى فى تاريخنا. وسط هذا الكلام عن السياسى والدينى، الأصل والمعاصر، والمشاريع الإحيائية والنهضوية، ترى أين تقف الديمقراطية؟ والتى هى ضرورة ملحة بين الأصالة ومشاريع التحديث والنهوض بالتراث، فالتراث يتم فى ضوء العقل وللإفصاح عنه وتعميمه يتطلب شروطاً سياسية على رأسها مسألة الديمقراطية تسمح بالتغيير عن تعدد الأصول، ومثل هذه التعددية موجودة فى الذات وفى الأصل، الديمقراطية هى أساس الإظهار بأن التعدد والكثرة والانتقاع ليست بالأمر السيئ، إنما هى نتاج عمل العقل والمجتمع وعلى قاعدة التسليح بالتعدد، وبخصوصية الكثرة والخلاف، تبرز مسألة النظر إلى النهوض والتطور والتمدن على أنها قضايا لا حياة لها، الا تظافر المصالح الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وسط زمانية حاوية تجمع عناصرها البشرية فى كتلة تاريخية، وهذه الأخيرة وإن كانت صورة المصلحة العامة ووسيلتها التاريخية غير أنها ليست بالضرورة كافلة لتوازن عناصرها. إنما فى النهاية وصول

صراع سياسى واجتماعى وثقافى وأيدىولوجى مرهونة نتائجه بوجود الديمقراطية إزاء هذا التقدم المنشود سيزول الحجاب عن الذات وتطهر جوهرها وتاريخيتها بأنها تنتمى إلى حاضرها التاريخى وليس الأصالة، وبمثل هذه الرؤية يتعافى التراث الذى هو عبارة عن البنى الاجتماعية والسلطوية والعادات الذهنية والتربوية وغيرها التى تعطل الرقى، واعتقد أن هذا رأى قد ينال الإجماع، ويشكل ردا على الذين يشيعون بأن التراث أصبح فى غياهب التاريخ، كما الحال مع المعتزلة وابن رشد وابن خلدون، والتراث بنظر هؤلاء، بات قطعة فنية أو مخطوطة بحاجة إلى من يحققها، أو قداسة نعتف بقدامتها.

منهجية وأدلة الوحى

سبق وقررنا أن جوهر المشروع الحنفى، يقوم على العودة إلى الذات، إلى تأصيل الوحى ولا مانع فى البداية من الاستعانة بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل، بعد إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى، وبالتالى تحويل الوحى، انطلاقا من «منهج محكم»، وهذا يتطلب العودة إلى منابع الغيب، والعز المفقود والقضية لا تتطلب سوى تذكر ما كان عليه السلف الصالح، وذلك بنفض الغبار المتراكم على التراث، وصولا إلى كتابة التراث من جديد، ولا تناقض بين الحاضر والماضى، سوى القليل من الأصالة والقليل من الأمانة والتواصل وتجاوز بعض العقبات، لبلوغ عقيدة ثورية، تفوق نظريات العصر الحديث ولا مشكلة فى ذلك أنها موجودة فى رحم التراث، والطريق إلى ذلك ممهدة خالية من العثرات، يكفى فى هذا المجال جلاء العناصر المادية فى التراث وتبسيط الضوء على الجانب المضى منه، وبهذا تتم المصالحة بين الغيب والواقع:

وهكذا نجد الدكتور حنفى، فى البداية يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطلب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى، وتطرح بهذا قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم نهضوى فى المعتزك الأيدىولوجى العربى المعاصر الذى يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعى العربى الراهن ومثل هذا الموقف لا يخلو من التناقض، بين تمثل حضوره الأيدىولوجى على الوعى العربى وانغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعى التاريخى فى اللحظة المعاصرة التى يحلم الوعى هنا بالانخراط الواعى فيها، يعنى هذا أنه تراث غير معاصر لنفسه، غير معاصر لاهله.

هذا ويعيب الدكتور حنفى على السلفيين الذين سبقوه خطايبتهم، والذين يتمتعون إلى مشاهير التراث الفقهي القديم، وهذا ليس غريبا لأنه يريد أن يتعامل مع هؤلاء من موقع الفقيه كما عرف نفسه، بأنه رجل فقه من أمثال: (ابن حنبل وابن تيمية والأفغانى ورشيد رضا)، وينفى عن ابن حنبل، صفة التجديد، متسائلا: كيف يكون هذا الفقيه مجددا والمعروف عنه أنه الأمين على النص والسنة؟ رغم ذلك خوفا من أن يستبدل الناس الحضارة بالوحى ولم يسلم ابن تيمية من النقد، إذ ذمه لأنه قدم النقل على العقل، واكتشفه بأنه ليس بالحارس المدافع عن التراث، عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية وعن النص ضد تفعيله وتفسيره وتأويله.

ولم يتوقف د. حنفى عند أقطاب السلفية فى العصور القديمة، إنما طال بالنقد عصر النهضة أمثال: محمد عبده الذى مدحه فى البداية، وتوجه بالثناء على رسالته فى التوحيد فتلك الرسالة برأيه مثلت فترة الانتقال من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة وهى الفترة التى بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، من أصل إحياء التراث الاعتزالى والتركيز على حرية العقل، واستقلال الإرادة، ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعى المسلمون نهضتهم ازدهارا، ثم انهيارا ثم نهضة، هذا المدح سرعان ما انقلب إلى ذم، فعاد ليسبغ السلفية عليها، كونها لا تجدد فى التاريخ إلا روح الثورة وهذأت فيه روح الأفغانى، وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفى وانتهت حركة الإصلاح الدينى إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية وفى نقد مشترك إلى كل من رشيد رضا وحسن البنا، وجد فى هذا الأخير أنه أسهم مع الأول على قدم المساواة فى تجميد حركة الإصلاح الدينى وإعادة إحياء السلفية الحنبلية، وما قاله بالحرف: «حركات الإصلاح الدينى انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت للسلفية الأولى».

لقد أقر حسن حنفى، بأن السلفيين، قد أصابوا من حيث الجوهري، أو بدورهم أقروا بأولوية الوحى على التاريخ، ولكن المشكلة معهم، تكمن فى سيادة العاطفة والانفعال فى أعمالهم الفكرية، فهى تصدر عن حماس وغيرة، تفترق إلى الوضوح النظرى، تسودها النزعة الخطابية وتتمظهر فى مناهج متنوعة مختلفة، خطابية، تعوزها المنهجية المحكمة، التى تركز إلى قواعد وأصول، لذا فإن صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، قرر أن يملأ الفراغ ويقفز فوق النقص الحاصل فى المشروع السلفى وذلك بإيجاد منهج يرتكز على دعائم فلسفية متينة.

ومنذ البداية رفض المناهج وطرق المعرفة العلمية، وأن الوحي طريق المعرفة، وألقى بثقله على «العقل» بعد أن شكل ضمانته ليقظته، وأن الدين ينبخ بوطائه على التراث، بعد أن كان خاضعاً لمثاليته ومهما يكن فإن كل من العقل والدين لم يستطيعا، أن يتخذا موقفاً، نقدياً، جذرياً من النقل وأيضاً الموروث، وأن التراث العربي الإسلامي هو تراث ماهوي، ظاهرة مثالية، نشأت من مصدر قبلي هو الوحي، هو فوق المناهج العلمية التي تتجاهل مثالية موضوعاته وترمي موضوعه بـ «النزعة العلمية، إلى تدنيته بدراسته، كظاهرة مادية خالصة وبارجاعه إلى «الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجى ويرده إلى الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية، بشكل يجعل الظاهرة التراثية تفقد طابعها المثالى وتتقطع عن أصلها فى الوحي».

يمضى الدكتور حنفى على هدى حدسه وهو الذى قال: ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية وأنا استمع إلى ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صده فى نفسى... تكويننا هكذا فى مجتمع تراثى، لم نشع بعد عصر النهضة بالمعنى الأوروبى، أى التحول فى نظرية المعرفة، وذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتى من الماضى ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس... ويتنقل للحديث عن نفسه يقول: كان أحداً كان يتزعج من نفسى انتزاعاً وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق إلى كل من يتغير فيتحرك فيبدع شيئاً جديداً، وقول أحد الأساتذة: وهذا برجسون، عرفت أننى إقبال وبرجسون، وما أن سمعت عن القصدية وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

قبل متابعة قضية الحدم لدى مثل اليسار الإسلامى، أجد من الفائدة أن أتوقف عند صلة التيارات الإسلامية بالفكر الأوروبى المعاصر، وهذا الأمر توقف عنده صادق جلال العظم فى مولفه «دفاعاً عن المادية التاريخية» إذ لاحظ أن المودودى لم يكتب بإدانة التاريخ الإسلامى وتكفيره، بل تعدى ذلك إلى إدانة جاهلية الشرك اليونانية القديمة، أنه لاهوت هايدجر الارتدادى معكوساً، مصدر الوحي الأول فى لاهوت هايدجر، يتحول إلى جاهلية الشرك الأولى فى لاهوت المودودى... ويرجع العظم، وذلك بعد الدراسة المتأنية، لهذه المسألة، سوف نبين أن الأسماء الأبرر فى هذا الاتجاه الإسلامى المعاصر، استعارت الكثير من مقولات وطروحات التيارات الفكرية الغربية فى القرن العشرين، ذات النزعات الدينية

واللاهوتية والصوفية، ثم قامت بقلبها في خدمة اللاهوت الاحيائي المحلى ويضيف: بأن هناك تأثيرات أيضا للفلسفة الحيوية الألمانية وهنرى برجسون والفينومولوجيا والوجودية عموما، وهذا ما يؤكد حنفى بنفسه أو يقول: فعرفت أنني إقبال وبرجسون.

وهكذا تظهر لنا المعرفة عند حنفى بأنها مسألة تنبع من ذاته، وهى جريا على عادة الفلاسفة والتصوف، إشراق صوفى، مكتوب لفرد ما، وهذا الفرد منحنه العناية الإلهية إمكانية رؤية الحقيقة، وبالتالي مقدرته على تغيير الواقع، وكان التاريخ حملته وزر الزمان، وأخذ على عاتقه هذه المهمة، أننا نحس فى مثل هذا الكلام نفس برجسون الذى تكلم عن التطابق بين فعل المعرفة وخلق الواقع، وهذا ما لمسته، عندما يتحدث بلغة النبى، والمفكر الذى استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم، هى مهمة ورائدة... هو النبى بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذى يغير حالهم من حال إلى حال.

إن الفكر فى رأى أستاذنا حنفى، هو القادر على تغيير الواقع، وهناك مسئولية كبيرة ملقاة على كاهل المفكر فى هذا المضمار، لأن الفكر قد انكشف له، وبات مسئولا عن نقل الرسالة الحقيقية الكفيلة بتغيير الواقع الراهن، لكى يكون آمينا، وينفذ منطوق الرسالة - بجوهرها، ومفكرنا يلح إلحاحا مستمرا على هذه النقطة، ولا يقف عند هذا الحد، كونها، تمثل حلقة مركزية فى البناء الفلسفى الحنفى، ومشروعه العملاق ولأنها أيضا تصب فى إطار هدفين يلزمان مثل اليسار الإسلامى:

الأول: تصليب ما يطمح إليه، بأنه، ليس مجرد مقولة نظرية، إنما يبلغ رسالة الحقيقة المطلقة، ويبدو دور المفكر نبويا، وفى هذا الزمن تكثر الإشارات، الخفية أو الصريحة مثل: «عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله».

الثانى: التنبيه الذى يرافقه الإصرار فى التوكيد على أن مشروعه يتمتع بخصوصية وذاتية، نابعة من المحيط الحنفى، فمشروعه نتاج شعوره، فلا تبعية فيه لمستورد، منهجيته مستقاة من صميم التراث، بعيدة عن أى تأثير ثقافى غريب.

لذا وسيرا على قاعدة التأصيل الإسلامى وفق قواعد المعرفة، وحرصا على جوهرية فلسفية، تستند إلى مرتكزات «المعرفة الشعورية»، من هنا كانت دعوته إلى تبنى موقف تنويرى، يجنحوا حذو الهيغلين اليساريين وفلاسفة التنوير فى أبحاثهم حول الدين، التى

يمكن أن يأخذها كنموذج للدراسة تراثنا القديم، بحيث نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية ونأخذ بدراسة «الدين كعلم إنساني» أى كموضوع علم النفس الدينى ولعلم الاجتماع الدينى وعلم الاقتصاد الدينى، وعلم تاريخ الأديان المقارن، بهذا يولى صاحب من العقيدة إلى الثورة، علم النقد التاريخى للكتب المقدسة، أهمية كبرى وذلك من أجل إعادة النظر فى المصدر الإلهى للكتب المقدسة وبيان المصدر الإنسانى لهذه الكتب وتقويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدى التبريرى. من أجل هذا نحسب إلى «سبينوزا» وفضله على «ديكارت» لأنه يتفق معه على قاعدة المنهج الذى أخذ به «سبينوزا» ولذلك ترجم رسالته فى اللاهوت والسياسة وطبق منهج الشك الديكارتى تطبيقاً جذرياً فى المجالات التى استبعدتها «ديكارت»، من منهجه، أعنى مجالات الدين الرسمى والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بنى إسرائيل وبرأيه أن «سبينوزا» هو الرائد الحقيقى لفلسفة الأنوار وجذوتها العقلية والتاريخية إذا كان، يرى «أن البحث التاريخى للكتاب المقدس، يسبق الإيمان بالوحيته، فالبحث العلمى السقدي هو الضامن لصحة الكتاب، من حيث هو وثيقة تاريخية تحوى على الوحي الإلهى، وبالتالي يعارض «سبينوزا» وجهة النظر التقليدية المحافظة التى تؤمن بالوحيية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخى.

ومن منطلقات «سبينوزية» يتوجه بالمعارضة إلى «هيجل» - وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ - لمنهج النقد التاريخى للكتب المقدسة، ويضع هذا المعارض فى خاتمة: «الجوابت المحافظة فى فكره»، عارض «هيجل» مناهج النقد التاريخى للكتب المقدسة، ورفض استعمالها، والاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص، لأنه يحسب أن النص الدينى يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمى، مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته، أو معرفة درجة هذه الصحة، وقد استطاع علم النقد التاريخى، ابتداء من القرن السابع عشر، عند «ريتشارد سيمون» و «سبينوزا» الوصول إلى نتائج حاسمة، فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس، وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخى، وليس على أساس عقائدى إيمانى، كما كان الحال فى كتب التاريخ التقليدى.

لقد توقف حنفى طويلاً أمام «هيجل» و «أونامونو» فأعجب بفكرته عن الوحي الحى، أو الوحي المعاش بالتجربة، فى مواجهة «الوحي المكتوب» وعن شهادة الروح قبالة شهادة

الكتاب وعبودية الحرف، يرى أن هذه الفكرة طريفة وصادقة، تخاطب التجربة الإنسانية، إلا أنها تقضى بتاتا على النقد التاريخي، الذي يقوم أساسا على دراسة النص ومعرفة مصدره وتتبع تطوره ونشأته وتخلط بين التصوف والعلم وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولى، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، بخاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال في الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب.

هكذا أولى حقن الشعور، أهمية كبيرة، فتبعه لدى معتقيه ومستلهبيه في منطلقاتهم الفكرية، حرصا منه على تأصيل الإسلام معرفيا، انطلاقا من الوحي، وعلى ضوء المعرفة الشعورية، بشكل مجمل، ولم ينب عن باله الاستمانة بظواهرية هوسرل، لأنه يتعامل مع ماهيات وليس وقائع، إذ النص التاريخي سيخلى مكانه لنعث «ماهوى» أو «مثالي»، فالتراث العربي الإسلامي يتميز بخاصة جوهرية، لا يتميز بها أى تراث أى أمة أو حضارة أخرى، فهو وحى يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالى يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة. أنه تراث ماهوى يعطى موضوعات مثالية، والمثالية لا تقتصر على الوحي وحده، إنما هى صفة الفكر الإسلامى فى مجمله، والظواهر الإسلامية مثالية أيضا وليست مادية، أى أنها موضوعاته فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية.

إنه التراث الذى تحول موضوعه مع الباحث من أساسه المادى، كونه تاريخا أو حادثة أو واقعة أو فرقة، إلى أساسه الفكرى الشعورى، وعلى ضوء الفنونولوجيا وضع الحوادث خارج دائرة الاهتمام، وجعل روية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور وبهذا، تتحدد مهمة الشارح والشرح، بتحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل، بصرف النظر عن بيئته الأولى التى نشأ فيها، وبذلك يصبح واضحا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، ويستأنف حقن نزعة الفنونولوجية، وذلك عندما يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع، مغالبا الواقع على الفكر، فاعتبر أن الواقع مصدر كل فكر.

من أجل ذلك يتغير الوحي تبعا لتغير الواقع ودليله على ذلك، الناسخ والمسنوخ، ليدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقلدرات الواقع، لذا ليس الوحي خارج الزمان، ثابتا لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره، كما أفصح عن ذلك فى دراسات إسلامية.

لقد هدف حسن حنفى من هذه النظرية إلى أن تكون الحجر الأساس فى تجديد أصول الفقه، ذاتيا، بناء لمعرفة يقينية، تأتبه بصورة مباشرة، وما عدا ذلك لا يدخل فى عداد اليقين، وهنا نراه يعمل وفق الحكمة الإشرافية القديمة «اعرف نفسك»، وهذه قد تختصر منهج المعرفة المنطلقة من الشعور. لأن خروج الإنسان، خارج الذات، يوقعه، فى الشك، والنسبية والوهم، لمواجهة كل هذا، ولضمان الوصول إلى اليقين، اليقين التابع من داخله، والظاهر له تلقائيا، يشترط وجود موضوع المعرفة، الضرورى أن يكون فكريا محضا ويتصف بالإطلاق، بعيدا عن المادية، ومن أجل ذلك يؤمن أتباع الحلدس بالحقيقة الكلية، المتصفة بالاستمرارية الخالصة، والمختصة بمجان وماهيات، لها أمسية مطلقه، وهنا نجد أن مفكرنا حنفى قد خلط «برجسون مع هوسرل» أن هذه المنطلقات، مسألة ملحة بالنسبة للمعرفة الشعورية، وهى تمثل حجر الأساس، من الزاوية الفلسفية، لتدعيم لاهوت الثورة والتغيير، وهذا ما يبرر استعانت به «ظواهرية هوسرل» بهدف تأصيل الوحي الإسلامى، من منطلق المعرفة الحلدسية التى توفر له مواجهة كل تشكيك معرفى بالوحي الإسلامى، عند حدود اعتقاده، لأجل ذلك توجه بالنقد فى كتابه التراث والتجديد، للمنهج التاريخى، وعلى مدى تسع صفحات، كما انتقد قرينه منهج الأثر والتأثير، فتوقف عند عامل البيئة، ضاربا عرض الحائط، بأن الأفكار تتبع من الشعور، ويتوقف عند الأشخاص، مع أن الأشخاص يحملون الأفكار، ولا يشكلون مصادر لها، ويجعل من الإنسان خالق الفكرة غافلا كون الوحي هو مصدر الفكرة، والفكر والتاريخ من طبيعتين مختلفتين. ألم يقل صاحب (من العقيدة إلى الثورة): الله هو التاريخ.

إن هذا الرفض الحاد للتاريخ، الغاية منه، عدم الإقرار بأية معرفة، عدا المعرفة الذاتية الكاملة، معرفة مايراه حنفى مائلا فى وعيه بصورة مباشرة، وهذا هو مضمون الوحي الإسلامى، فمن له الجرأة على الوقوف فى وجهه وقت ذاك.

لكن المعرفة اليقينية بحاجة إلى المنهج، الذى يشكل عامل الضبط المحكم. . وهذا ما يجده عند «هوسرل» واضع أطر الظاهراتية، التى تلمسها من خلال المنهج الحنفى: هنا يتوجب علينا، أن نتوقف قليلا أمام المنهج الفينومينولوجى، بهدف المقارنة مع المنهج الحنفى: أن الهدف الذى يعلنه هوسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة التعيين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة خاصة، وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلى هو «الرؤيا» أو حسب تعبيره هو «الوحي المانع الاصلى».

فالمفروض الاتجاه إلى الأشياء ذاتها، هذه هي القاعدة الأولى والأساسية في المنهج الفينومولوجى وكلمة شيء هنا «المعطى» أى ما نراه أمام وعينا. هذا المعطى يسمى «ظاهرة» لأنه يظهر أمام الواعى، ولا تدل كلمة «شيء» على أن هناك شيئا مجهولاً يوجد خلف الظاهرة أن فلسفة الفينومولوجيا لا تشغل نفسها بالبحث فى ذلك، أن المنهج الفينومولوجى يعالج مباشرة ما يأتى بين أيدى الوعى وفى متناوله، ألا وهو الموضوع، إذن يهدف المنهج الفينومولوجى إلى أن يكون منهجا موضوعيا. إن ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية، يعنى العودة الحاسمة إلى أولوية ميتافيزيقا الذات وبستمولوجيتها ومنطقها بدلا من العودة إلى الأشياء ذاتها، أى يقوم منهجها فى وصف الماهية، وطريقة سيرها تنحصر فى الإيضاح المتدرج، والذى يتطور درجة درجة بوسيلة الخدس العقلى للماهية، ويمتاز منهجها باليقين الكامل، وبغية الوصول إلى ماهية، فإنها تتبعد عن الشك الديكارتى وتستخدم تعليق الحكم، أى التوقف عن الحكم، بنية الاختزال الماهوى، بالإضافة إلى الاختزال الترانسندنتالى المتعالى ونتيجة هذا الأخير، لا يبقى من الموضوع إلا ما هو معطى للذات وحسب.

من أجل الفهم الشامل لنظرية الاختزال الترانسندنتالى، ينبغي علينا أن ننظر فى مذهب هوسرل فى «القصدية» لأنه هو أساس تلك النظرية، ولمعرفة ذلك تتبع الذات، التى تظهر مربوطه ربطا جوهريا إلى الموضوع، ويظهر الموضوع معطى جوهريا إلى الذات الخالصة، هنا ومن الممكن أن يقوم فعل قصدى بدون أن يكون له موضوع حقيقى فى العالم الخارجى، ولكن وجود العالم ليس أمرا ملحا لوجود الوعى الخالص، ونلاحظ أن عالم الأشياء الترانسندنتالية (المتعالية) تعتمد كل الاعتماد على الوعى وهو فى حالة نشاط وفعل. أن الحقيقة الخارجية عارية فى جوهرها عن الاستقلال الذاتى، وإنما هى وحسب «مجرد شيء ما» ظاهرة ما هى إلا قصد أو وعى من حيث المبدأ. هذا ولاحظ الدكتور صادق جلال العظم «بأن طالما الفينومولوجيا تضع الموضوع بمعناه الثالث ضمن قوسين وتعلقه لا يبقى لديها سوى الوعى وغرضه بالمعنى الثانى من أجل بناء العالم وتفسيره، صحيح أن فعل الوعى ينصب دوما على موضوع ما هو عرضه، لكن صحيح أيضا أن الموضوع إياه يبقى عند هوسرل من طبيعة الوعى ذاته. يعنى أن الذات والموضوع هما حقا من طبيعة الوعى وهىولاه.

انطلاقاً من المنهج الظواهري، يتعامل حنفي مع المعتقدات، باعتبار التجربة الذاتية هي الأساس، وذلك بإيقافه كل الأحكام، بغية الوصول في نهاية المطاف إلى حجر الزاوية موضوع العقل. غير أن هذا الأخير الذي يدركه صاحب مشروع (من العقيدة إلى الثورة). ثمرة تحليل مكونات شعوره الإسلامي، متمثلاً في الوحي، إن مكونات الوحي الإسلامي عند حنفي، عبارة عن موضوع المعرفة المحايث للوعي الإسلامي لا الماهيات الأفلاطونية التي تمثل دعامة أساسية في المنهج الظواهري الهوسرلي، إذ إن الوحي الإسلامي عند ممثل اليسار الإسلامي، هو موضوع المعرفة المحايث للوعي الإسلامي، وعلى هذا الأساس تعامل مع التراث، كونه تراثاً بدنياً تكون من ذاته وحول ذاته كواقعه مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحي قبلي ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العقاء لا الرماد.

هكذا يصل حنفي إلى بيت القصيد، أو الحجر الفلسفي، الذي يشكل دعامة قوية للوحي الإسلامي، باعتبار أن الوحي هو ما يراه بعد أن يعلق جميع الأحكام، وبالتالي يشكل له اليقين، ومن هنا تبدأ مرحلة اشتقاق موضوعات العلوم الإسلامية، التي يريد أن يعيد بناءها على أساس يقيني، تمهيداً، للوصول إلى المنهاج الإسلامي الأيديولوجية التنويرية للشعوب الإسلامية والتي على ضوئها ستنهض الحضارة الإسلامية من جديد، فالإسلام برأيه قادر على أن يعطي المسلمين الهوية السياسية، وأن يزودهم بنظام اجتماعي يتضمن خلاصهم، مما هم فيه من بؤس وفقر وضنك، ففيه أيضاً، نظام عقائدي يحيلهم من حالة الخوف إلى حالة الأمن، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة ومن الوراء إلى الأمام، وطالما أكد مفكرنا مراراً بأن مهمته تسمى إلى تحويل الوحي إلى أيديولوجية، وتأييل الدين إلى ثورة، وتحويل العقائد إلى أيديولوجية ثورية للمسلمين.

لكن لننحى جانباً المشروع الحنفي، ونوقف هنيهة أمام مسألة، إichلال الوحي الإسلامي محل الماهيات، إن مثل هذا الطرح من الوجهة الظواهري، وبالعودة إلى مفهوم الظواهري للماهيات المطلقة، نجد أن ما تعنيه، لا يتعدى كونها أنماطاً جوهرية المعاني الكلية، وحلها هي التي تبقى في الوعي. محايثة له، بعد تنقيته من جميع المعتقدات السابقة، وهذا يستحيل أن يتوافق مع الوحي الإسلامي، لأن هذا الأخير عبارة عن مجموعة معتقدات، وعبر قصص وتوجهات أخلاقية وسلوكية، كما أنه يحتوى سيرة وكلام النبي، وفوق هذا

كله، نجد فيه معتقدات لا تقبل الجدل، وفي الوقت ذاته لها مغزاها من الوجهة المعرفية عن العالم الموضوعى مثل: أساسه، وجوده، تاريخه... في هذا السياق يذكر الدكتور محمد أركون الفكر المدرسى، الذى تعامل مع التراث وهذا ما يتوافق مع ما ناقشناه، فرأى: "أن الموقف المدرسى المائل فى البحث عن نماذج ويتابع وحى فى ماضى مجيد، هو إحدى سمات الفكر العربى المميزة (...). وبالرغم من ذلك فإن هذه النزعة المدرسية ذاتها تخضع لموقف أسطورى: إن النموذج الذى لا يضاهى والذى يجب تعميمه والمضى شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاة من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبى .

الكلام هذا لا يشكل معانى مجردة كلية، ومثل هذا الكلام، لو أخضعناه إلى "منطق الظواهرى" وذلك من خلال تعليق الحكم لمحتويات الوحى، فلا يمكن أن يكون الوحى فى مثل هذا الوضع آخر شىء تصل إليه بعد عملية تعليق الأحكام، بل على العكس من ذلك فإن الرد الظواهرى، لابد له أن يردها، أن يعلق الحكم عليها، ولا وقع فى تناقض مع نفسه، ولذا فإن الوحى الإسلامى لا يقدر أن يكون محايدا للوعى على ضوء المنهج الظواهرى، مثل هذا التحليل يقودنا إلى القول: بأن المنهج الظواهرى لا يتلاءم مع المنهج الشعورى الثورى الحنفى الذى عصابه الوحى، إذ هنالك استحالة من الوجهة الظواهرية، القيام بعملية تأصيل معرفى للوحى الإسلامى، وبالتالي الوصول بالوحى إلى مرحلة اليقين الفلسفى، ومع هذا لو اعتبرنا أن آخر ما نصل إليه فى تحليل الشعور ليس معانى مجردة كلية، بل ذلك التركيب من الاعتقادات والقصص والموجهات السلوكية إلخ... الذى هو الوحى الإسلامى لأن هذا المنهج لحظتها يعود غير متساوق مع ذاته انطلاقا من معايير ذاتها، فهو ينهى عن شىء ويأتى بمثله، فلا قيمة ومن غير المفهوم أن توقف جميع الأحكام على الاعتقادات المنصرمة، بغية أن تصل فى نهاية المطاف إلى الاعتقادات نفسها لأن المنهج الظواهرى إذ فى حال المضى فى هذا المنحنى التحليلى الذى سيقودك فى نهاية الأمر إلى معان مجردة لا يتفق مع المنهج الظواهرى، فكيف سيكون الحال إذا عثرت على قصص واعتقادات وإرشادات وسلوكيات تطبيقية؟.

يوصل الدكتور حنفى تأصيل منهجه الفلسفى، ومن خلال ملاحقة الوحى، وهذا الأخير ليس نتاج التاريخ، كما يزعم المستشرقون، الذين يحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية أصولا تاريخية واجتماعية، ووجهة نظر التعالى تعلن عن نفسها بالقول: نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات.

نجد هنا تمسك حنفى بالأصول الفينومولوجية، إذا تراجع النعت التاريخى، أمام النعت الماهوى أو المثالى «فالتراث العربى الإسلامى يتميز بخاصة جوهرية، لا يتميز بها تراث أى أمة وحضارة أخرى، فهو «وحى يتحول إلى حضارة، موضوع مثالى، يتحول إلى علوم مثالية، ومناهج فكرية خالصة، ولا تقتصر صفة المثالية على الوحى بمفرده، إنما تتعداه إلى الفكر الإسلامى بأكمله، إذ الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أى أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية. فى تراث هكذا تصبح مهمة الباحث هى تحويل الموضوع من أساسه المادى كتاريخ (أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكرى الشعورى، تماما كما يفعل الظواهرى فى إيقاف الحكم وتعليقه، فالباحث فى التراث يسير على المنهج نفسه، وذلك بوضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور، وهذه مهمة الشارح أيضا و «الشارح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التى نشأ فيها وبالتالي... يصبح جليا بذاته ويتحول: إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، المطلوب إذن، تحويل الفكر التاريخى إلى نظرية خالصة فى العقل.

هكذا يبقى حنفى أميناً للخط الظواهرى، كما يتبادر للذهن للوهلة الأولى ولكن سرعان ما نجد، يدعم الوحى الإسلامى بدعامة أخرى، هى دعامة تاريخية، وهذا مالا يتفق مع المنهج الفينومولوجى، وهذا ما أكد عليه وإلح فى القول: بأن «الإنسان كائن تاريخى، وواقعه واقع تاريخى، ومجتمعه مجتمع تاريخى. وعلم التاريخ هو العلم الأول لأن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخى.

ولا نقصد فى هذه المقارنة إبراز التناقض الحاد الذى وقع فيه الدكتور حنفى، إنما اللافت للنظر والمثير للتساؤل: بأنه من جهة يطرح المنهج الشعورى الاجتماعى، ومن جهة أخرى يتبع المنهج الماركسى، لأنه حركة الواقع نفسه، ضاربا عرض الحائط ما كان قد أكد، فى مقال بعنوان «التفكير الدينى وازدواجية الشخصية» (١٩٦٩م). إذ أعلن من خلاله بأن المنهج الذى سيلتزم به فى دراسة «الشخصية المصرية» هو المنهج الوصفى الفينومولوجى «وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها فى الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية». ليعود ويعلن: بأن المنهج الوجدانى - أى الشعورى، منهج مرفوض لأنه «منهج منزع عن واقعه» ومرتبطة بالتيار المثالى الغربى، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلى الذى

صاغه هيجل وطبقه ماركس على الواقع الاجتماعى والاقتصادى». عجيب هذا المزج بين «ماركس» و«هوسرل» ومثل هذه المزج مبرر، من وجه نظر مفكر إسلامى، الذى يلج على أن الواقع الإسلامى، يترأى فى الشعور الحنفى، إلا وهى «إن الشعور الإسلامى يتضمن موضوع يقين نهائى»، (الوحى الإسلامى). وهنا تتجلى ضرورة «هوسرل» وفى الوقت نفسه يجد نفسه بحاجة إلى «ماركس» عندما يصطدم بأن الوحى يقوم على عالم متغير وفق شروط تاريخية، وفى رأى أستاذنا حنفى مثل هذه العلاقة العكسية بين هذين الموضوعين كانت السبب المباشر لولادة الحضارة الإسلامية القديمة، ونشأة التراث الإسلامى ويرى أن هذه العلاقة العكسية، يعول عليها، فى صياغة أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تسهم فى بعث الحضارة الإسلامية من جديد.

وإن حاجة حنفى إلى كل من «ماركس وهوسرل» تضعه فى مأزق، إذ أن كلا النظريتين، تنفيان بعضهما بعضاً، إذ من الصعوبة المصالحة بين «ماركس» و«هوسرل» أما الظواهرى يرفض كل علاقة تتصل بالعالم الموضوعى، فى حين أن «ماركس» يتمك بالعالم الموضوعى، وتشكل العلاقات الموضوعية حلقة أساسية فى المنطلقات النظرية له أما من جهة الدكتور حنفى الذى يطمح إلى اتصال مباشر بالفكر ورؤية الواقع، رؤية مباشرة، وعلى هذا الأساس يلج وبإصرار، على أن الظواهر كلها شعورية محضة «لا علاقة مادية لها، ولا هى صورية فى الوقت ذاته، وهو يرفض الظواهر، مهما كانت، وأيا كانت خارج الشعور، فالأنا ككل مثال، تمثل بذاته، مكتف بذاته، متعال على الصيرورة، منعق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التى لا تستطيع أن تتعاطى وإياه وذلك هو كونها علمية. . . وجميع المناهج مرفوضة، لأنها تريد أن تدرس الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصى أو الأثر الخارجى. فالوحى يرفض الإرجاع إلى غيره، فالفكر هو يتوالد ذاته بذاته. وهو منطق الأشياء فى عالم الأشياء المعمقة. وبتحليله للعالم يقول: العالم هو ما نشعر به، وأن الابنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أبنية فوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها فى الشعور.

إن عملية التوحيد فى الشعور تتوافق مع الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضاً على وحى كلى شامل، وقد تكون محاربة الدكتور حنفى للمناهج المغايرة باعتبارها مناهج مناقضة لهذه النظرة الكلية كالمناهج التحليلية الذى

يمتاز بالتفكيك إلى أجزاء، ضمن سياسة تقنية، تلميرية أخافته فاعترها رغبة دفية فى الهدم للقضاء على الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضا على وحى كامل شامل. هذا الوحى موجود فى كتاب «لم يزور» وباستطاعتنا التاكيد منه، وذلك بمطابقته مع الواقع التاريخى والوقائع، ومرة جديدة يعود إلى التاريخ بعد رفضه، لأنه بحاجة إليه، وذلك لتأكيد بوساطته، على وجود النبى، وتتبع الأحداث المتعلقة بسيرته، وولادة جماعته وغزواته... إلخ، وهذا ليس بالصعب، فميسور لنا من خلال مطابقة كل ذلك مع نصوص الكتاب، وهنا يجد نفسه ملزما على التعامل مع المنهج العلمى المرفوض سابقا، ومع ذلك، فإن كل ما نحكم عليه هنا أن القول قد قيل وأنه لم يزور، ولكن المشكلة تبقى فى مضمون القول، كيف نتيقن من حقيقة الوحى من قبل الله بالكتاب؟ وكيف نطمئن من وجود الله؟ هذا ما شغل الفكر العربى والفلسفة العربية منذ نشوئها حتى اليوم، ولم تستطع الوقائع التاريخية أن تحسم هذا الأمر، وبقي المجال مفتوحا أمام الاجتهاد واختلاف وجهات النظر التى تمثلت بالعديد من المذاهب والاتجاهات الفكرية (سنة، معتزلة، شعية، خوارج... إلخ).

ولا يغيب عن بالنا أن الكتاب يتحدث عن معتقدات معرفية عن الكون، ومثل هذا الأمر يستحيل الاطمئنان له، من دون إخضاعه للتجربة والواقع، وبيت القصيد هنا، إننا سنجد أنفسنا بحاجة للمعرفة العلمية، وهذه الأخيرة تنزع نحو الطبيعى، أى أننا سنخضع لحكم العلوم الجزئية، وبالتالي يتحول الوحى الإسلامى إلى موضع حكم، لا منبع الحكم، وفى مثل هذا الوضع، تصبح الحجة الظواهرية، فى موقع حرج، وتبرز إلى العيان من جديد قضية الوحى، والشكوك القائمة حوله، وهنا تبرز مسألة كبيرة، شكلت نقطة خارقة فى التراث، فمحمد أركون توقف إزاء هذه النقطة معلقا بالقول: «فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو يعنى: إدخال بعد الثقافة واللغة فى طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعنى إدخالهما أو أخذهما بعين الاعتبار، فى ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها. وذلك يعنى أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته فى جهد الاستملاك هذا. أما «محمد عابد الجابرى» فكانت له رؤية منافية، تنطلق من إشكالية المنهج، القائمة على حضور التراث، كمفهوم نهضوى، فى الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية

داخل الوعى العربى الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الأيدىولوجى على الوعى العربى وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعى التاريخى عن اللحظة الحضرية المعاصرة التى يحلم هذا الوعى بالانخراط الواعى فيها. إن هذا يعنى أنه «تراث» غير معاصر نفسه، غير معاصر لاهله. من هذا المنطلق وضع الجابرى منطلقات للتعامل مع التراث، قوامها: المعالجة البنيوية، التحليل التاريخى، الطرح الأيدىولوجى، وصولاً إلى الطرح البنىوى، عبر عملية انقطاع يعقبها اتصال فتواصل.

هذه الوقفة مع كل من «أركون» «الجابرى» ضرورية، وهى تسمح لنا بالمزيد من المقارنات التى بدورها تقرنا من ملامسة الحقيقة، خصوصاً إذا كان يتعلق بالأصالة والمعاصرة، أو ما اصطلح على تسميته بالحدائثة، وما يعنى ذلك من تيارات واتجاهات متنوعة، انكبت على معالجة هذا الأمر، وأجد لزاماً على، بعد هذه الوقفة، أن أعود إلى الدكتور حنفى وإشكاليته المتأرجحة بين ظواهره متناقضة لماركسيته، إذا وجد نفسه واقفاً بين حجتين تناقض بعضهما بعضاً، أو فى الحقيقة بين منهجين متناقضين، ليس بمقدوره التخلّى عن أحدهما، خشية أن ينهار مشروعه بكامله فى حال تخليه عن «هوسرل» فلا يعود هناك من حاجة إلى الوعى الإسلامى، وبات من المفروض عليه أن يتأمل محتويات شعوره بعيداً عن المجتمع ومشاكله، والسؤال الذى يطرح نفسه هنا: كيف سيواجه مفكرنا هذا المشروع فى الأصل عبر الجمع بين الوعى الإسلامى والثورة الاجتماعية؟

لذا يمكننا أن نختم إشكالية الدكتور حنفى على السياق التالى:

١ - هناك منطق مثالى ذاتى «هوسرل» يتحكم بيقينة الوعى الإسلامى، الممنوح للدكتور حنفى، يجعل من هذا الوعى مجرداً من وجوده الموضوعى، والحقائق التى تظهر مسلمات يقينة للظواهرى، هى حقائق محايدة للوعى، أى لا وجود لها خارج هذا الوعى، وفى نهاية المطاف، عندما تتحول هذه الماهيات، إلى وعى إسلامى، يسيطر على الدكتور حنفى، فى مثل هذه الحالة يتمرد الوعى، من وجوده الموضوعى، وتصبح قضية الوعى بكامله فى عالم النفى، لأن منطق الوعى محكوم بالإحياء إلى شىء يتعدى الذات.

٢ - فى الوقت الذى يستعين فيه صاحب (من العقيدة إلى الثورة) بالمثالى الذاتى لـ «إثبات يقينية الوعى الإسلامى» يستعين بالمادى التاريخى، وذلك لتبيان، أن التراث القديم له شروطه التاريخية، المرتبطة بواقعه الاجتماعى والاقتصادى والثقافى، وفى الوقت

ذاته يؤكد من جهة على أن التراث مصدره الوحي والوحى يتمتع بصفة الأخلاق، غير مشروط بغيره، ومن جهة ثانية، يوضح، بأن فكرنا المعاصر، يجب أن ينطلق من مضمون الوحي، وفق الشرط التاريخي المعاصر، وهذا الشرط الأخير ضرورى، وملح، وإلا سيكون حكم هذا الفكر، عدم الاستجابة للجديد، فى أيماننا المعاصرة هذا احتمال، وهناك احتمال آخر، أن يكون فكرا مبنيا على الخطأ من قبل مغتريا عن الأنا.

وبهذا نجد أنفسنا أمام دعاة كل من التراث والتجديد.. وهذه الأنا فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعورى: «لا شئ فى العالم الخارجى يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور: أما الشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لأنه هو ذاته معرفة: فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنسانى فى آن واحد. نحن ما نشعر به. والعالم هو نشعر به. وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به: بالبداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى».

القسم الثاني
الموقف من الغرب
الآخر

الاستغراب جذوره ومشكلاته

دييوسف زيلان^(٥)

يمثل الدكتور حسن حنفى قيمة فلسفية مهمة فى ثقافتنا المعاصرة، بحيث لا يمكن الكلام عن الفلسفة فى مصر - والوطن العربى - دون الوقوف عند حسن حنفى وأفكاره ورؤاه ومواقفه وجهوده التى لا تهدأ.

والجيل الذى انضم إلىه، من أهل الفلسفة، مدين للدكتور حسن حنفى بالكثير، فبالإضافة إلى ما تعلمناه من كتبه ومن حركته المؤوب، كان الفضل له دوماً فى أننا (نجراناً) على خصوص الغمار وطرح الأفكار . . واعترف هنا أن ما فعله حسن حنفى من خلال (الجمعية الفلسفية المصرية) ومن خلال مناوشتنا الدائمة، كان أحد أهم الأسباب التى دفعت بجيلى إلى الاشتباك والاحتكاك الحقيقى فى أرض الأفكار (كان أفلاطون يقول: المعرفة تتولد باحتكاك النفوس) وقد كان حريصاً - دوماً - على الزج بنا فى هذا البحر، مشجعاً لنا على التجديف بكل قوة . . ولا شك أنه إحتمل منا - قبل الآن - الكثير، وأطالبه اليوم، شخصياً، بمزيد من الاحتمال! لآتنى يصدد مناوشته والاشتباك الفكرى معه فى مشروعه الأخير.

مشروع حسن حنفى:

أواخر سنة ١٩٩٠ ميلادية، صدر كتاب (مقدمة فى علم الاستغراب) وهو كتاب ضخم يقترّب من التسعمائة صفحة . . فكان مؤلفه هو أول من أبرز لفظة «الاستغراب» على

(٥) مدرس الفلسفة الإسلامية - آداب الإسكندرية - فرع دمهور.

هذا النحو اللافت، وأثار الكتاب بصدوره ضجة واهتماماً واسعاً، فكتبتُ وكتبَ غيري من المهتمين بالعلاقة بين الشرق والغرب، عن الكتاب وقضاياها المهمة؛ وناقشناه كثيراً في عدة ندوات^(١).

وتحت عنوان (من الاستشراق إلى الاستغراب) يقول الدكتور حسن حنفي، ما نصه: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والتقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر. . وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها؛ فإن الاستغراب هو العلم المضاد له. . في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو (الأنا) الدارس اليوم^(٢).

ومع أن الكتاب يقع في ثمانية فصول وخاتمة، إلا أن محوره الأساسي يكمن في الفصل الأول، إذ السبغة الأخرى بمثابة تطبيق للفكرة الرئيسة (دراسة الغرب) من ذلك المنظور الذي يسميه المؤلف المؤلف (منظور الأنا) بيد أن الدكتور حسن حنفي، في الحقيقة، لم يستقر على مفهوم محدد لهذه الأنا، فأحياناً يعنى بها الشرق وأحياناً الإسلام، وأحياناً دول الجنوب أو العالم الثالث، وأحياناً العروبة. . وعلى أي حال، فهي (دوائر) متداخلة يصعب الفصل بينها، إذ كلها تشكل (الأنا) الذي يتحدث عنه الدكتور حسن حنفي؛ وقد كنتُ أود أن يحدد مقدار كل دائرة منها في هذا التشكيل الخاص بالذات الحضارية التي ننتمي إليها.

وقبل الدخول إلى الكتاب، والفصل الأول منه على وجه الخصوص؛ نقف عند العنوان (مقدمة في علم الاستغراب) لنسأل: هل الكتاب حقاً مقدمة؟ وهنا نلاحظ أن تسمية الكتاب بالمقدمة لا تنطبق إلا على الفصل الأول، وربما الخاتمة أيضاً؛ ففيهما التنظير والملاحم العامة للمشروع ولو كان الكتاب قد اقتصر عليهما - دون الفصول السبعة

(١) كتبتُ عن الكتاب مقالاً بهيئة الأهرام فور صدوره، وناقشت بإحدى ندوات معرض القاهرة الدولي للكتاب (يناير ١٩٩١) وكب الدكتور صلاح قصصورة مقالته المنشور بمجلة الهلال تحت عنوان «مظلال الغرب» ثم كتب الدكتور جابر عصفور سلسلة مقالات نشرتها جريدة الحياة وأعيد نشرها بمجلة الثقافة الجديدة. . وغير ذلك كثير.

(٢) د. حسن حنفي: مقدمة علم الاستغراب (المنظمة الفنية - الطبعة الأولى) ص ٢٩.

الأخرى - لكان بالفعل مقدمة . لكن الكتاب اشتمل على التطبيق والمشروع كله، حين راح يدرس مفكرى الغرب من منظور (الأنا) كما أسلفنا . ويبدو أن المؤلف كان حاضراً فى ذهنه (مقدمة ابن خلدون) بالذات^(١)، فاستعار التسمية، ربما، دون أن يتبى لاختلاف مضمون الكتابين وحدودهما . وما يؤكد هذا الفرض، الإشارة الواضحة - المتكررة - إلى دورة السبعمئة عام! فقد جاء ابن خلدون بعد سبعمئة عام من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وجاء الدكتور حسن حنفى بعد سبعمئة عام أخرى . وفى ذلك نوع من التعميم والرؤية العصفورية لحركة التاريخ والإبداع الفكرى.

ثم نأتى لكلمة عليم لنسأل: هل كان الاستشراق علماً بحيث يوصف الاستغراب بأنه علم؟ وهنا نلاحظ أن الاستشراق كان دراسة يغلب عليها طابع التاريخ، والتاريخ مختلف فيه أهو علم أم فن . ولقد أشار المؤلف إلى منهج المستشرقين تحت عنوان ساخر هو «النزعة العلمية» وذلك فى كتاب سابق له؛ ومن السهل على غيره أن يصف منهجه بوصف مشابه، إذ تغلب على الكتاب - نظراً لاعتماده على المنهج الفينومينولوجى - النزعة الشعورية الدافقة، وما تجر إليه من تلبذب لا يتفق مع (العلم) فى مفهومه العام . والدكتور حسن حنفى يعترف فى أواخر الكتاب بهذه الذلبلبة، فيقول تحت عنوان (محاولة فى النقد الذاتى) ما نصه: «ويمكن إجمال أوجه القصور فى هذه المقدمة فى علم الاستغراب، فى عدة نقاط أساسية:

١- التلبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، بين العلم الجليلد والمعلومات القليمة؛ وقد نشأ ذلك من الرغبة فى الكتابة على مستويين ولجمهورين أو قارئين، الأول مستوى التخصص الدقيق، والثانى مستوى المعلومات العامة^(٢). نقول: فى هذه الحالة، يصعب قبول وصف (العلم) على ما يقدمه الكتاب! فالأحرى تسمية (إنجاز) أو شيء من هذا القبيل.

ونأتى أخيراً لكلمة «استغراب» وهى اشتقاق خاص من جذر (غرب) فى اللغة، وإذا أطلقت هذه الكلمة، فهى تعنى الاندهاش أو الإنكار، فيقال «استغراب الشيء» إذا اندعش منه أو أنكروه . لكنهما فى الدلالة الاصطلاحية تقابل (الاستشراق) وتستقنى معناها منه

(١) نظراً لأن مقدمة ابن خلدون يعقبها كتابه (المعر وديوان المبتلى والمخير).

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٧٧٨.

بدلالة المقابلة والمخالفة؛ وهنا يظهر أن المؤلف لم يخرج من هيمنة النظرة الغربية، وهو يصوغ أفكاره واصطلاحاته، فالغرب قام بالاستشراق، وهو (المؤلف) يقوم برد فعل يقابله؛ فيكون الغرب فاعلاً في المرتين.. وربما كان الأفضل عند اختيار التسمية، أن يستفيد الدكتور حسن حنفي من تراثه، فيختار لقطة يشقها من كلام السابقين الذين درسوا الحضارات الأخرى، كما فعل البيروني مثلاً في دراسته للحضارة الهندية فجعل كتابه بعنوان: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.. أو كما فعل مسكويه حين سعى كتابه: تجارب الأمم.. وغير ذلك مما كان يمكن معه تأسيس هذا الاتجاه الجديد في الدراسة، تحت عنوان ينبع من (الأنثى) وليس من (الأخسر) الذي طالت هيمنته؛ وسوف تطول.

وبعيداً عن هذه الملاحظات الشكلية، تبقى للكتاب أهميته من خلال هذا الجهد الضخم المبذول فيه وفي الفصول التطبيقية، ويحسب له أيضاً هذا الشعور الجارف بضرورة تأكيد الذات والهوية ضد عمليات التغريب المستمرة التي تغلغلت في وجدان أمتنا. وهذا الوعي العميق بحرج اللحظة التي تعيشها الأمة على كافة المستويات، وهو الوعي الذي ينطق في كل صفحة من صفحات الكتاب. مما يدعونا للقول إن هذه الدعوة لتأسيس شكل جديد للفكر، يُخضع الغرب للدراسة، ولا يتفاعل به دعواً؛ هي دعوة نابغة من أغراض نبيلة، لا شك في جدواها وأثرها الإيجابي حاضراً ومستقبلاً.



لكن الدكتور حسن حنفى لم يكن هو أول من دعا إلى هذا الاتجاه الجديد، وقد أشار هو بنفسه إلى أن لهذا (العلم) جذورا تمتد منذ نشأة (الأنا) الحضارى فى التراث الإسلامى عبر أربعة عشر قرنا أو يزيد، إذ تمتد الجذور إلى النموذج القديم فى علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية التى تحولت إلى موضوع دراسة . . ثم أتت مرحلة أخرى حين صور ابن خلدون أهل الشمال وتحديث عن (الفرنجية) وبلادهم وتاريخهم وعُمرانهم . . ثم بدأت، كما يقول الدكتور حسن حنفى بنفسه: لإرهاصات علم الاستغراب فى جبلنا، وتحدث الكثير منا عن إمكانية إنشاء هذا العلم، بل ضرورة ذلك حتى يساعدنا على الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، ولكن الغالب على هذه الإرهاصات أنها تعبير عن نوايا نملئها جميعا دون أن تتحول هذه النوايا إلى علم دقيق . . ولكن خروج هذه المقدمة

فى (علم الاستغراب) فى هذه اللحظة يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تم تجاوزها، وأن الإرهاصات الأولى قد تم تحويلها إلى علم دقيق أو كاد.. والمحاولة الأولى هى هذه المقدمة فى علم الاستغراب^(١).

ونرى من جانبنا أن مقدمة الدكتور حسن حنفى - على أهميتها - جاءت متأخرة.. فالحقيقة الثابتة أن (تجاوز الإعلان عن النوايا) تم منذ فترة طويلة، وأن مقدمة الدكتور حسن حنفى لم تكن هى المحاولة الأولى؛ فقد سبقته - على الأقل - محاولتان مشهورتان، الأولى لرفاعة الطهطاوى فى كتابه (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز) والثانية لخير الدين التونسي فى كتابه (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) وهناك من بعدهما الكثير من الجهود التى بُذلت لقراءة الفكر الغربى القديم والمعاصر من منظور الذات.. ولوفد نوقف فيما يلى أمام جذور هذا الاتجاه عند الطهطاوى والتونسي، ثم نستعرض الصعوبات والمشكلات التى تواجه ذلك (الاتجاه المعرفى) المسمى بالاستغراب.

جنود الاتجاه

قبل قرابة قرنين، ولد الطهطاوى بصعيد مصر، فى بلدة (طهطا) التابعة لمحافظة سوهاج بالتحديد سنة ١٨٠١ ميلادية، وتوفى وهو فى الثانية والسبعين من عمره بعد حياة حافلة. وقد ذهب فى شبابه المبكر للدراسة بالأزهر، فالتقى هناك بأحد أعلام عصره من أهل الاستنارة ومحبة العلوم: الشيخ «حسن العطار» الذى استفاد الطهطاوى من علومه ومناهجه شيئا كثيرا.. وكان الشيخ العطار صاحب فضل كبير على الطهطاوى حين توسط له عند محمد على كى يرسله مع البعثة العلمية إلى فرنسا؛ إذ كان محمد على - بثاقب بصره - يخشى على المبعوثين الذين يرسلهم إلى أوروبا للدراسة العلوم الحديثة، من انقلاط أمورهم واللاهات وراء المتع الحسية المتوفرة هناك، وبالتالي يفشلون! فرأى محمد على أن من التدابير اللازمة، إرسال فقيه أزهري كمرافق للبعثة، يؤدى بالمبعوثين فروض الشريعة ويذكرهم بأمر دينهم وبلادهم.. ورشح الشيخ العطار لهذه المهمة تلميذه رفاعة الطهطاوى، وسعى عند محمد على للموافقة عليه؛ فسافر الطهطاوى مع البعثة.

(١) مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٢. وكان يمكن تاصيل منهج الدراسة (الأنا) للأخر، بالرجوع إلى الكثير من المصادر الأسابية فى كتب التراث العربى، لفحص لسلوب ومنهج تناول الذى اتبعه للأورغون والرحالة والعللم العرب المسلمون عند تعرضهم للكلام عن الاسم الأخرى.. وكان ذلك أقرب إلى (تجاه) الدكتور حسن حنفى وأكثر اتساقا من استعارته للمنهج الترمينولوجى فى دراسته. فالمترمينولوجيا فى النهاية: إنتاج غربى!

كانت السنوات الخمس التي قضاها الطهطاوى فى باريس (من سنة ١٨٢٦ حتى ١٨٣١) من أخصب سنى عمره، فقد انكب على دراسة اللغة الفرنسية، وبحث أحوال الفرنسيين، ووضع خلاصة بحثه فى كتابه الذى يعد أول دراسة فى (الاستغراب) وهو الكتاب الذى اختار له الطهطاوى عنواناً تراثياً، مسجوعاً على عادة القدماء، هو: «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز».. وهو عنوان - كما نرى - ملئٌ بالدلالة، إذ يشير إلى سعى مؤلفه لاستخلاص الفوائد الذهبية (الإبريز هو الذهب الخالص) من دراسة الحياة الأوروبية متمثلة فى مدينة باريس.. وهكذا انطلق الطهطاوى بالفعل من الانسا، حين أراد رؤية الآخر^(١).

وهكذا، يقوم الطهطاوى ببحث مظاهر الحياة الأوروبية من منظوره الخاص كرجل عربى مُسلم، فنراه يقدم دراسة نقدية، لا تستسلم لواقع الحضارة الغربية وتبهر بها، ولا تحاول - من الناحية الأخرى - الغض من قيمة هذه الحضارة والخط من شأنها.. باختصار: قدم الطهطاوى دراسة موضوعية.

ولم يترك الطهطاوى مظهراً من مظاهر الحياة الأوروبية فى العاصمة الموسومة بالنور والثقافة (باريس) إلا تعرض له تعرضاً نقدياً تحليلياً، فنراه يذكر الأحوال الاجتماعية - مثلاً - مفارقة بين ما يختص به الفرنسيون، وما يشتركون فيه مع بقية البشر من ظواهر اجتماعية وطباع خلّقية، ثم يوضح موقفه هو - كشرقى - من ذلك.. وذلك ما يبدو لنا من خلال هذه الفقرات التالية من «تخليص الإبريز» حيث يقول الطهطاوى: ومن طباع فرنساوية التطلع والتطلع بسائر الأشياء الجليلة، حيث التغيير والتبديل.. ومن طباعهم المهارة والخفة.. ومن طباعهم أيضاً الطيش والتلون، حت أن الإنسان قد يوتكب فى يوم واحد جملة أمور متضادة، وهما فى الأمور غير المهمة، وأما فى الأمور المهمة فأراؤهم فى السياسات لا تتغير (وهكذا يفرق الطهطاوى بين الجوهرى والعرضى، أو بين الثابت والمتحول فى السلوك الاجتماعى) ومن خصالهم محبة الغريب والميل إلى معاشرتهم، خصوصاً إذا كان الغريب متجعلاً بالثياب النفيسة.. وليس عندهم المواصلة إلا بأقوالهم

(١) قد يكون الكلام عن (الانسا - الأخر) مناسباً لمصر الطهطاوى، حيث كان هناك - آنذاك - حدوداً فاصلة يمكن معها تمييز الانسا من الآخر. لكن هذا يصعب اليوم، فى زمن د. حسن حنفي، نظراً للتداخل الشديد بين القهوين بحيث يصعب التمييز بين هذا الجوهري، وذلك، ولتلك التداخل الشديد بينهما بداية من نمط الأرياء حتى عالم الابتكار والفلسفة العليا.

وأفعالهم، لا بأموالهم؛ وهم في الحقيقة أقرب للبخل من الكرم.. ومن خصالهم أيضاً صرف الأموال في حفظ النفس والشهوات الشيطانية، واللغو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف؛ ثم أن الرجال عندهم عيب النساء، وتحت أمرهن سواء كن جميلات أم لا.. ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من النساء، وعدم غيرة رجالهم.. إلخ.

ثم ينتقل الطهطاوى من الجانب الاجتماعى إلى الجانب الفكرى، فيقول: إن الفرساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتضييق العقليين (وهو مذهب المعتزلة من المسلمين) ومن عقائدهم القبيحة قولهم إن عقول حكماهم وطبايعهم أعظم من عقول الأنبياء وأدنى منهم، ولهم كثير من العقائد الشنيعة كإنكار بعضهم القضاء والقدر، مع أن الحكم العاقل من يصدق بالقضاء.. إلخ.

ولم يكتف الطهطاوى في هذا الكتاب برؤية المجتمع الغربى من زاوية الخاصة فحسب، بل يراه يدخل في نقاش مع الرؤى الأخرى؛ فهو حين يتعرض لأحوال الديانة يقول ما نصه: وقد أسلفنا أن الفرساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم، فهم داخلون في اسم الكنائس، فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجب.. ثم أن مسيو «دى ساسى» لما أطلع على ذلك (يقصد ما كتبه الطهطاوى) كتب عليه «تلك إن الفرساوية ليس لهم دين البتة، وأنهم ليسوا نصارى إلا بالاسم، فيه نظر.. وإن دخلت كنائسنا أيام الأعياد المظلمة ظهر لك صحة قولى. يقول الطهطاوى: هكذا انتهت عبارته، والحامل له على ذلك، كونه من أرباب الديانة، وعندهم نادر ولا لحكم له^(١)!

وقد نال كتاب الطهطاوى «التخليص» شهرة عظيمة، وترجم إلى اللغة التركية؛ ولاتزال طبعاته العربية تتوالى إلى اليوم من حين لآخر. وقد كتب الطهطاوى - وترجم عن الفرنسية - الكثير من الأعمال المهمة، لكن ما يعنينا هنا مادامت تتحدث عن جذور الاستغراب هو كتابه «التخليص» الذى يعد بحق: أول جهد مبكر يقوم به أحد علماء الشرق للدراسة واقع الغرب وتاريخه وأفكاره.. ومن هنا نقول إن الطهطاوى كان: رائد الاستغراب فى تاريخنا الحديث.



(١) الطهطاوى: تخلص الأبريز في تلخيص باريز (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ - مصورة عن نشرة مهندي علام، أنور لروا، أحمد بدرى - القاهرة ١٩٥٨) ص ٢٥٢.

وبعد صدور «تخليص الإبريز» برع قرن من الزمان أو يزيد، يزيد تيار (الاستغراب) قوة واستمرار مع صدور كتاب خير الدين التونسي: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، سنة ١٨٦٧ ميلادية.. ليكون هذا الكتاب هو الحلقة الثانية، المبكرة، في مسيرة هذا التيار الرامى إلى تأسيس معرفة عميقة بالغرب.

ولد خير الدين التونسي سنة ١٨١٠ ميلادية وسط عائلة شركسية، فتلقى علوم الدين واللغة العربية، ودرس اللغة الفرنسية، ثم صار مملوكا شركسياً لأحد الحكام العثمانيين، هو أحمد الباي حاكم تونس الذى أرسله إلى باريس سنة ١٨٥٢ فى مهمة دبلوماسية قانونية، فظل خير الدين هناك حتى سنة ١٨٥٦ ميلادية.. وهذه السنوات الأربع كانت فترة شبيهة بالسنوات الخمس التى قضاهها الطهطاوى هناك، من حيث كونها فترة كافية لدراسة واقع الغرب، وهى الدراسة التى سوف يضع خير الدين خلاصتها ضمن كتابه «أقوم المسالك...» الذى ستحدث عنه بعد قليل.

وبعد رجوعه إلى تونس، تم تعيين خير الدين وزيراً للبحرية، وزار عاصمة الخلافة العثمانية فى تركيا (اسطنبول) عدة مرات، ووضع فى هذه الفترة عدة مشروعات إصلاحية لم تلق نجاحاً فانسحب من الحياة السياسية وعكف على تحرير كتابه «أقوم المسالك».. وبعد صدور الكتاب بست سنوات، وبالتحديد فى سنة ١٨٧٣، تم تعيينه رئيساً لوزراء تونس، فظل فى هذا المنصب أربع سنوات حاول خلالها تنفيذ آرائه الإصلاحية، التى لم تلق للمرة الثانية نجاحاً - بسبب الظروف الدولية - فاستدعاه السلطان عبد الحميد إلى عاصمة الخلافة العثمانية، وعينه كبيراً للوزراء، وهو المنصب الذى كان يُعرف باسم: الصدر الأعظم.

ومرة ثالثة تُخفق محاولات خير الدين الإصلاحية فى عاصمة الخلافة، لظروف عامة وخاصة يطول شرحها (أهمها: الفوضى المالية، وصراع الدول الأوروبية على النفوذ فى المنطقة، وعدم مجاملته للسلطان العثمانى) فانهت الأمر بعزل خير الدين.. وظل فى عزله حتى مات فى اسطنبول سنة ١٨٩٩ ميلادية.

وكتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» هو أشهر ما كتبه خير الدين، بل هو كتابه الوحيد.. وقد نُشر الكتاب لأول مرة، فى تونس، ثم أعيد نشره فى تركيا، وتُرجم إلى الفرنسية بعد صدور طبعته الأولى التونسية بعام واحد، وبعد الترجمة الفرنسية تُرجم

الكتاب إلى التركية . . وبعد مائة عام من صدور الطبعة الأولى العربية، صدرت ترجمة إنجليزية للكتاب قام بها ليون برون ونشرها سنة ١٩٦٧^(١).

وفي سنة ١٩٩٠ - وهي نفس السنة التي صدر فيها كتاب الدكتور حسن حنفي - صدر «أقوم المسالك» في طبعة محققة، في تونس، قال المحقق في مقدمتها: «وجاءنا أن يحفل هذا الكتاب وهو يظهر كاملاً غير منبهر، مكانته . . باعتبار مؤلفه رائداً لعلم يسمى إلى استنكاه الغرب وسير أغواره، يمكن تسميته بـ (الاستغراب) Occidentalisme مقابلة مع (الاستشراق) Orientalisme الذي لا ننكر لا محالة فضله، بقدر ما غقت انحيازه وتحامله على الحضارة العربية الإسلامية»^(٢).

وفي مقدمة «أقوم المسالك» يورد خير الدين الأسباب التي دعت لوضع الكتاب، فيجملها في: «إغراء ذوي الغيرة والعزم، من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها، وتحليل ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير (الغرب) الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتب ينفي أن يُهجر . . وهذا على إطلاقه خطأ محض»^(٣).

ويورد خير الدين من الأدلة العقلية والنقلية شيئاً كثيراً، ليستدل على وجوب الاستفادة من التمدن الغربي. ثم يعلل اتجاهه الذي سيعرف اليوم باسم (الاستغراب) حين يقول ما نصه: «ولما كان الغرض من هذا الكتاب لا يتم إلا ببيان أحوال البلدان الأوروبية، لزم أن تنشئ العنان إليه، ملوحيين في إقنائه ما يناسب الأمة الإسلامية».

ويتجاوز خير الدين في كتابه المبكر «أقوم المسالك» حدود الاستغراب بمفهومه الجديد - الذي يدعو إليه الدكتور حسن حنفي - حين يجمع بين غايتين، الأولى دراسة الواقع

(١) مؤرخاً قام الدكتور من زيادة بنشر مقدمة الكتاب مع دراسة جيدة، يقول في التمهيد لها ما نصه: «لا كانت الدراسات عن خير الدين ناعمة إلى حد يثير الدهشة، خاصة باللغة العربية، ولا كانت مقدمة «أقوم المسالك» تشكل المصدر الأول للدراسة نكر خير الدين وتجربته في الإصلاح، فقد رأيت ضرورة إعادة نشر هذه المقدمة، وكلفت لها دراسة تحليلية . . أولاً أن يملأ ذلك بعض الفراغ الموجود في ميدان دراسة الكتاب وتجربة خير الدين، وتونس، بل والتجربة العربية عامة في محاولة النهوض ومواجهة التحديات الفكرية».

د. معين زيادة: خير الدين التونسي وكتابه «أقوم المسالك» (الطبعة الثانية)، المؤسسة الجديدة للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٥ ص ٩.

(٢) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال المسالك، تحقيق المصنف الشنتوي (بيت الحكمة - طرابلس - تونس ١٩٩٠) المجلد الأول من ١٢١ (مقدمة للمحقق).

(٣) المرجع السابق ص ١٢٦.

والتاريخ الغربي من وجهة نظر شرقية، وبيان تطور مسيرة الحضارة الأوروبية في سياقها الخاص (وذلك هو الاستغراب) ثم الغاية الثانية وهي تصحيح صورة الشرق المسلم في ذهن الإنسان الغربي والرد، ضمناً، على الصورة التي صاغها الغربيون في دراستهم للشرق المسلم (وهو ما يُعرف بالاستشراق) يرى في مقدمة الكتاب - إلى أنه: هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية، ملخصاً جلة من الكتب الإسلامية والأفريقية، وبه يعلم من لاخبره له بأحوال المسلمين من الأوروبيين وغيرهم، ما كان للأمة الإسلامية والتقدم في المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأن الشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران، كما يعتقده الكثير عن ذكرنا، حتى صاروا يدرجون ذلك في صحف أخبارهم ومستحدثات تأليفهم^(١) وقد لاحظ ليون براون الذي قام بترجمة الكتاب للإنجليزية، المعنى المراد من العبارة السابقة، فأشار إلى أنها تدل على أن التونسي كان ينوى منذ البداية إصدار ترجمة فرنسية لكتابه، لأنه يوجه بالحديث هنا إلى الجمهورين: العربي الإسلامي، والأوروبي.

وفي الكتاب عبارة مهمة، توضح لنا - اليوم - أن ما يسمى بالنظام العالمي الجديد، ليس جديداً! تقول عبارة خير الدين: سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيخشي على المسالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حللوا حلوله وجبروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق».

ولم يقف خير الدين التونسي أمام هذا الوضع العالمي - آنذاك - موقف الرفض المشننج، وإنما أقر بواقع الأمر، معقبا على العبارة بقوله «وهذا التمثيل المحزن لمحِب وطنه، مما يصدقه العيان والتجربة» وهكذا يعترف خير الدين بالواقع الحاصل، لكنه لا يقف أمامه مكتوف الأيدي، وإنما يشرع في درس متمهل لطبيعة التمدن الأوروبي وأطواره المتعاقبة وتحدياته العلمية والسياسية، وينتقى - بعين الحبير - ما يلائم بلاده من النموذج الحضاري الغربي؛ ثم ينهى مقدمته الخلدونية بقوله:

«وإني لأزال أقول إن ترتيب التنظيمات (الإدارية والسياسية) المشار إليها، من لوازم وقتنا هذا. كما أقول، صدعاً بالحق، أن كل موظف لا يرى الاحتساب عليه في وظيفته،

(١) صفحة ٥ من نشرة الدكتور عن زيادة.

فهو عديم الأمانة والنصيحة لدولته ووطنه. . حيث إن أكثر الموظفين (الحكام والإداريين) إنما يباشر خطته على مقتضى شهواته ومصالحه الخصوصية، مؤثراً لها على المصالح الوطنية العمومية؛ فهب أنه كان مجبولاً على حب الإنصاف، فإن غيره لا يفعل مثله إلا بمراقبة الاحتساب، ولأنه لو كان منصفاً في الواقع ما ضره الاحتساب حتى يتمتع منه، بل اللاتق بحاله مزيد الحث عليه، إذ به تظهر براءته ظهوراً لا يحصل بدون ذلك. . وفيما أودعناه في هذه المقدمة للمستبصرين كفاية».

وهكذا بدأ مشروع النهضة عند خير الدين التونسي من هموم الواقع، فاستقرأ الأحوال، ثم نظر في أحوال الآخر (الأوروبي) ثم عاد مرة أخرى لواقعه يحمل مفتاح النهضة. . وكان هذا المفتاح هو الديمقراطية والحسبة على الحكام؛ لكن التونسي - وغيره من الإصلاحيين - لم يمسك بهذا المفتاح فضاع المشروع النهضوي كله، وضاعت الأمة الإسلامية أيام العثمانيين. . ولا تزال ضائعة.

المشكلات الأساسية:

بعد جهود رفاعية الطهطاوي وخير الدين باعتبارهما مؤسسين لهذا الاتجاه في عصرنا الحديث لم تتوقف محاولات الباحثين الشرقيين لقراءة الثقافة الغربية من منظور الذات، وقد أشار الدكتور محمود حمدي زقزوق في خاتمة كتابه (الاستشراق والحلفية الفكرية للصراع الحضاري) إلى تزايد الدعوة لتأسيس اتجاه الاستغراب، من خلال عبارة الدكتور السباعي الذي يقول: «كثيراً ما أتمنى أن يتفرغ منا رجال للكتابة عن هذه الحضارة الغربية وتاريخ علمائها بالأسلوب نفسه الذي يكتب به المستشرقون، من تتبع الأخبار الساقطة وفهم النصوص على غير حقيقتها» ثم يعقب الدكتور زقزوق قائلاً «وفكرة انشاء اتجاه مقابل للحركة الاستشراقية سبق أن أثيرت في بعض المؤتمرات الإسلامية. ويشير المستشرق رودى بارت إلى ذلك بقوله: ولا بأس من أن تنتهز هذه الفرصة فنثير سؤالاً، ولو من ناحية المبدأ، عن إمكانية أن ينشأ في الناحية الأخرى، أى في العالم العربي الإسلامي، اتجاه للبحث، شبيه بالدراسة الإسلامية عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم النصراني الغربي وتحليله بطريقة علمية. . وقد دعا الدكتور محمد رجباني في ٢٠١١. «الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور سنة ١٩٥٧ بحماس إلى هدف من هذا القبيل، ولكنه لقي معارضة شديدة».

وهكذا يظهر لنا أن الدعوة إلى (الاستغراب) قديمة سواء كانت دعوة متعصبة كما في (أمنية) الدكتور السباعي، أم كانت دعوة موضوعية كما في (اقتراح) الدكتور محمد رجب . . وقد رأينا من قبل أن الطهطاوي والتونسي قاما بالفعل بدراسات استغرابية. فما الذي يبقى للدكتور حسن حنفي، صاحب كتاب: مقدمة في علم الاستغراب؟ يبقى له لفت الأنظار بقوة إلى ضرورة الاهتمام بهذا الاتجاه، ويبقى له التأكيد على مصطلح (الاستغراب) الذي يعود الفضل في انتشاره وذيوعه إليه، وتبقى له محاولته (الاستغرابية) في كتابه هذا الذي خصص فيه سبعة فصول لدراسة نشأة وتطور الوعي الأوروبي المعاصر.

ومع هذا، فإنني أرى جملة صعوبات أساسية ومشكلات تواجه ذلك الاتجاه (الاستغراب) ونحول دون نجاحه كما نجح الاتجاه المقابل له (الاستشراق) من قبل . . وهذه الصعوبات والمشكلات، على جهة الإيجاز هي:

أولاً: لاتزال المبادرات (الاستغرابية) محض جهود فردية، فلم تتأسس لدينا، بعد الطهطاوي، مدرسة لهذه الدراسة بحيث تنامي الجهود وتتراكم المعارف . . هذا في الوقت الذي كان فيه الاستشراق (مؤسسة) غربية، ترعاها الحكومات وتخصص لها الأقسام الأكاديمية في جامعات الغرب، وتقدمها بالتمويل اللازم؛ وذلك ما يفتقده - حتى الآن - مشروع الاستغراب.

ثانياً: كان الغرب يدرس الشرق من موضوع القوة والتفوق، وقد سهل ذلك عملية الحصول على المادة البحثية والمخطوطات وغير ذلك من القدرة المعلوماتية المهددة للبحث . . هذا في الاستشراق، أما الاستغراب فهو يواجه نقصاً معلوماتياً، إذ لا يسمح الغرب - لأنه في موضع القوة - إلا بالمعلومات التي يريد هو أن نعلمها عنه . . بل أكثر من ذلك، ففي كثير من الأحيان، نستمد معلوماتنا عن ذاتنا من الغرب! وتلك مسألة خطيرة.

ثالثاً: كان الاستشراق موظفاً في خدمة الأغراض السياسية والاستعمارية للغرب، ولا يزال، أما عندنا فالحال مختلف، إذ لا ينظر أصحاب القرار في العالم العربي الإسلامي إلى المادة البحثية بنفس الجدية، مما يعرض نتائج البحث (الاستغرابي) لخطر الإهمال، كغيره من البحوث، وبالتالي يتراجع تيار البحث فيه.

رابعاً: مسألة «المنظور» الذي يتم من خلاله قراءة الحضارة الغربية . . إذ إننا، حتى الآن، مازلنا نعاني من مشكلة الهوية واضطراب مفهوم الذات، والتذبذب بين الانتماء

الاستغراب جنونه ومشكلاته

العربى، والإسلامى، والشرق أوسطى (المزعوم) . إلخ، وهذا بدوره سوف ينعكس على ما يقدمه الاستغراب الجديد، وبالتالي سوف نختلف على نتائج الاستغراب!

خامساً: تبقى صعوبة «الانهار بالغرب» وهى خطورة عظيمة على الدارس فى حقل الاستغراب . . فالمستشرقون درسوا الحضارة الإسلامية والتراث العربى وهما فى حالة سكون وطمود، أما الحضارة الغربية فهى لاتزال حية متطورة، وهنا تنشأ إمكانية الانهار واحتمالية أن يغرق الباحث الاستغرابى فى تيار الحضارة الغربية المتدفق، ولا يستطيع الوقوف على الثابت والمتحول فيها.



وبعد . . فإن الصعوبات التى ذكرناها لا تمثل (استحالة) قيام اتجاه الاستغراب، فهى صعوبات من الممكن التغلب عليها لإفراح المجال أمام هذا الاتجاه البحثى الجديد الذى سيكون له نتائج مهمة، بل هو ضرورة مستقبلية فى إطار ما يسمى بالنظام العالمى الجديد . . فهو نظام لا يمكن لنا أن نرفضه، فلا يبقى لنا إلا محاولة فهمه - من خلال فهم بنية الحضارة الغربية - وبالتالي نضمن أن نتعامل معه تعاملأ جيدأ يحفظ لنا هويتنا الحضارية كمرب مسلمين .

(الاستغراب) مشروع حسن حنفى الحضارى

أ. محمود أمين العالم (٥)

١- مدخل نظرى

حسن حنفى مفكر إسلامى، مجدد جسور، يستوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعابا عميقا، كما يستوعب التراث الفلسفى لعصرنا استيعابا عميقا كذلك. وغتلىء نفسه بهوم وطنه المصرى وأمته العربية، وهوم العالم الإسلامى عامة. وهو يقدم عصير هذا كله فى مشروعه الحضارى الذى يعمل على إنجازه منذ ما يقرب من ربع قرن. ومشروعه هذا، الذى يواصل استكماله بجدية ودأب، يمر فى الحقيقة عن مرحلة جديدة من أجل التجديد الدينى والفكرى التى تتجلى فى أعمال الشوكانى والطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والجسر، وإقبال وابن باديس وعلال الفاسى ومالك بن نبي وطنطاوى جوهرى وعلى عبد الرارق وأمين الخولى ومحمد التويهى ومحمود أحمد طه وخالد محمد خالد وغيرهم. ولكن لعل حسن حنفى لا يقف عند تجديد الشريعة بل يسعى كذلك بجراة وتفتح واستنارة إلى تجديد العقيدة نفسها. فهو يضيف إلى الدراسات فى أصول الدين وعلم الكلام المتعلقة بعلم الله، بل يحول علم الله إلى علم الإنسان - كما يقول - ويتقل بنا من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية. يقول فى مقدمة كتابه الموسوعى «من العقيدة إلى الثورة» (أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس). إنه يسعى

(٥) كاتب وناقد ومفكر عربى.

للجمع بين العقيدة والتغيير الثورى الاجتماعى بجهد - لمجح أولا ينجح - إلى إقامة لاهوت التحرير والتغيير والتثوير. هاجسه الأساسى هو الإنسان الفاعل الحر المتجدد فكرا وحياة. وهو مسمى فى تقليدى جليل ونبيلى بغير شك.

وهو يطلق على مشروعه «التراث والتجديد»، لأنه فى التراث والتراث يسعى لتحقيق التجديد الذى ينشده. ومشروع حسن حنفى يتألف من مدخل عام يتمثل فى كتابه «التراث والتجديد»؛ الذى يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله، ثم من ثلاثة محاور بعد ذلك المدخل العام، أولها محور يتعلق بنقد التراث العربى الإسلامى وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين، فى محاولة لإصلاحهما وفق احتياجات وملازمات عصرنا، ويتمثل هذا المحور فى موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» ذات المجلدات الخمس، وثانيها محور يتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخر على حد قوله ويتمثل فى كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» وهو ما ستركز عليه فى دراستنا هذه. أما المحور الثالث فيتعلق بالتفسير والواقع، وهو محور فى طور الإعداد، ولم ينشر بعد.

وكتاب «التراث والتجديد» - كما ذكرنا - هو المدخل العام للمشروع. والتراث عند حسن حنفى ليس تراث الماضى فحسب بل هو فى نفس الوقت معطى حاضري. فهو مخزون نفسى عند الجماهير، وهو جزء من الواقع الحاضري. فتحن على حد قوله «نعمل بالكندى كل يوم، نتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية» (د. حسن حنفى: التراث والتجديد. طبعة ١٩٨٠ ص ٢٤). وعلى هذا فتحليل وتجديد تراث الماضى - وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين - طبقا لاحتياجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة. وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة.

والتجديد يتم بطرق ثلاث: تمهيد اللغة وتمهيد المعنى وتمهيد الشئ أو الواقع. أما تمهيد اللغة فيتم - كما يقول - باستخدام الألفاظ المتداولة بدلا من الألفاظ التقليدية، فنستخدم كلمة «أيدولوجية» بدلا من كلمة «دين»، وكلمة «قبلى» بدلا من كلمة «شرعى»، وكلمة الإنسان الكامل» بدلا من كلمة «الله» وهكذا. أما فيما يتعلق بالمعنى فيتم إعادة قراءة التراث بمنظور العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور كما يقول «أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعى». وهذا ما يبين تأثير حسن حنفى بفلسفة هومرول الظاهراتية

وتبنيه لمنهجها ورؤيتها. وتجديد الشيء عند حسن حنفى يعنى تغيير الواقع الثقافى وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات. ويعرض الكتاب فى جزئه الأخير لأسس إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والأصول والفلسفة والتصوف. من أجل إقامة علم جديد يستمد من الوعى أصوله. فالوحي عند حسن حنفى متجه إلى تغيير العالم وتجديده وبهذا يحول الوحي نفسه إلى حضارة. وتأسيسا على هذا فإن مهمة «التراث والتجديد» عند حسن حنفى هى تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر. (الرجع السابق، ص ١٩٧٤ - ٢٠٣).

وفى موسوعة حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» سنجد تفصيلا لكل هذا الذى كان على نحو تخطيطى عام فى كتابه «التراث والتجديد».

وقد لا تسمح هذه الدراسة المكثفة لكتابة «مقدمة فى علم الاستغراب» بعرض هذا الكتاب الموسوعى، ولهذا نكتفى بالإشارة السريعة إلى بعض ملاحظاتنا المنهجية عليه، كتمهيد لدراستنا لكتابه عن الاستغراب.

إن حسن حنفى يسعى إلى تجديد شعورنا الراهن وعقليتنا السائدة كما يقول فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» بنقد ما فيها من رواسب مستعرة تنتسب إلى الفكر الأصولى القديم، ولكنه يستند فى هذا إلى مفهومي من المتعذر التسليم بهما:

أولاً: إن الرواسب والأفكار السائدة هى عينها امتداد للأفكار الأصولية القديمة وهو فى تقديرى مفهوم غير تاريخى؛ فلاشك أن أصول الفكر القديم تنتسب إلى أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كانت سائدة فى الماضى تختلف عن الأوضاع الراهنة.

ثانياً: يكاد حسن حنفى فى دراسته أن يخلخل مفهوم العقل ويجعله أقرب إلى الشعور أو البديهة أو يجعله على الأقل ينبع أساساً من الشعور أو البديهة، وبهذا يكاد يفقد العقل عقلانيته ويجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية يستمد قيمته ومصداقيته من الشعور والبديهة. وهو تأثر واضح - كما ذكرنا - بفلسفة الظاهراتية لهوسرل.

ثالثاً: يحدد حسن حنفى المعرفة بحدود الأسس العامة التى يصفها الوحي، ولهذا فلا معرفة جديدة. إذا كان ثمة معرفة جديدة خارج الوحي، إلا فيما يطلق عليه اسم الفروع أى التطبيقات لهذه الأسس العامة. وبهذا يغلب الوحي على الواقع بل يشرط الواقع بالوحي الذى هو بدوره مشروط بالكتاب أى بالقرآن. وهذا مما يحد من الاجتهاد العقلى والتجديد الذى يدعو إليه.

وابصاراً: يقلص حسن حنفى التراث العربى الإسلامى فى التراث الدينى وحده ويحد التراث الدينى بالتراث الإسلامى، ويحد التراث الإسلامى بالتراث السنى. حقا إن الاتجاه السنى هو الاتجاه السائد، ولكن هذا لا يبرر إغفال اتجاهات أخرى كان لها تأثيرها مثل الشيعة والمتصوفة، هذا إلى جانب العناصر الأخرى من تراثنا العربى الإسلامى، من علوم طبيعية ورياضية، وآداب وفنون ومنجزات اقتصادية وإدارية إلى غير ذلك.

هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة التى نتجاوز بها العديد من الملاحظات التفصيلية الموضوعية التى لا يتسع لها هذا المدخل التمهيدى لقراءتنا لكتابه «مقدمة فى علم الاستغراب».

٢. استغراب أم تعريب معكوس ؟

وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية فى مشروع حسن حنفى الحضارى، وتتعلق بالموقف من التراث العربى الذى كرس له كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩١).

يمثل التراث الغربى - عند حسن حنفى - «الآخر». إنه الآخر إزاء «الأننا» الإسلامى. على أن هذا «الأننا» ما يزال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا «الآخر»، ويعد مصدره لعلمه. فضلا عن أن هذا «الآخر» يجعل من «الأننا» الإسلامى موضوعا له ولعلمه. ولهذا يسعى كتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى محاولة قلب هذا الوضع. فهو يدعو إلى إبداع «الأننا» بدلا من تقليد «الآخر»، وإلى إمكانية تحويل «الآخر» إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدرا للعلم (الرجع السابق ذكره، ص ٥). وهو يسعى منذ الصفحة الأولى من كتابه إلى دحض الإحياء بأنه رافض للغرب. متوقع على الذات، شأن الاتجاه السلفى التقليدى. على أن حسن حنفى يحدد طبيعة العلاقة بين «الأننا» و«الآخر» بأنها علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن ينفى هذا ضرورة النظر فيها وتمثلها وإكمالها (الرجع السابق، ص ١٦). وهو يميز بين طبيعة حضارة «الأننا» الإسلامية، وحضارة «الآخر» الغربية. والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين. حضارة الغرب - كما يقول - حضارة ذات طبيعة طردية أى نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضه له، وتطور صرف، وهو تطور صرف دون بناء «ولا توجد

ماهية مسبقة له كما هو الحال في الوعي الإسلامي» (ص ١١١). ولهذا بطني على طابع تفكيرها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية والماركسية وفي العلوم التاريخية التي سميت بالعلوم الاجتماعية ثم الإنسانية (ص ١٧). على حين أن حضارة «الأنثا» الإسلامية، حضارة ذات طبيعة مركزية ماهوية؛ أي ذات ماهية مسبقة، ولهذا فهي متمركزة حول رسالتها وعقيدتها الأولى. إنها تنسج علومها من «أصول الدين وأصول الفقه والتصوف» حول مركز واحد، وهي تنطلق من هذا المركز وتبدع من خلاله. «وتطور هذه العلوم - كما يقول - إنما يكشف عن بنائها. فالتطور جزء من البناء، كما أن البناء يكتمل بالتطور. ونلاحظ هنا أن الفارق بين طبيعة الحضارتين هو أن الحضارة الغربية تنسج بالتاريخية بدون بنية. فوعياها وعي تاريخي، أما الحضارة الإسلامية فهي بنية بلا تاريخية، ووعياها وعي لبنية علومها، أي وعي ماهوي. إن الأنثا لا تكون بل توجد» (ص ١١٠). كما نلاحظ أن الحضارة الإسلامية عند حسن حنفي تكاد تقتصر علومها على العلوم الدينية على خلاف علوم الحضارة الغربية ذات التوجه الاجتماعي الإنساني.

ويحاول حسن حنفي أن يتخلص من الأسطورة القائلة بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية، وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعا (ص ١٩). وإنما هي «فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة من تاريخ الغرب وهو نفسه صدى لهذه الظروف» (ص ٣٧). وإن كان يقول في الوقت نفسه بأنها «وريث الحريات الطويلة للتجربة البشرية، تراكت فيه من الشرق والغرب»! (ص ٣٧). على أن هذه الثقافة الغربية تهيم على ثقافتنا وتصوراتنا للعالم فأصبحنا موضوعا لها، ولهذا يسمى حسن حنفي بهذه «المقدمة لعلم الاستغراب» إلى أن تصبح هذه الثقافة الغربية موضوعا لدراستنا، بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراستها. وهو في الحقيقة ينهج في هذا منهجا شبيها بمنهج عابد الجباري في دراسته لتكوين بنية العقل العربي. على أنه إذا كان الجباري يطبق هذا المنهج على دراسة العقل العربي، أي على «الأنثا»، العربية الإسلامية أي القومية لا الإسلامية فحسب كشافا لتوابعها المعرفية، فإن حسن حنفي يسعى لتطبيق هذا المنهج على الحضارة الغربية أي على «الآخر».

ويرى حسن حنفي أن مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة قد تحولت - على حد قوله - إلى وكالات حضارية للغير، وإلى امتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، وجودية، شخصانية، سيرالية، تكعيبية... إلى غير ذلك (ص ٢٤). بل يذهب إلى أن معظم

تياراتنا الفكرية الحديثة هي أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة «ظاهرة التغريب عمرها حوالى مائتى عام فى وعينا القومى، وبها وعينا القومى يسير على قدمين: الأولى طويلة وقوية وربما رفيعة نظراً لأننا لجهل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومتورمة نظراً لانتشار الثقافة الغربية فى وعينا القومى لدرجة الانبهار والتبعية (ص ١٥). فالإصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل)، كلها ترى الغرب نمطاً للتحديث ونموذجاً للتقدم، وترى صورتها فى مرآة «الأخر» (ص ٢٦). على حين أن الفكر الإسلامى القديم استطاع أن يتمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل قام بقدها (ص ٢٨). ولهذا، إذا كان الاستشراق هو رؤية «الأنا» (الشرق) من خلال «الأخر» (الغرب)، فإن علم الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية «الأنا» باتخاذ موقف نقدى من ثقافة «الأخر» باعتباره موضوعاً. وهذا ضرورة ملحة - كما يقول حسن حنفي - فى عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الإستعمارية الثانية (ص ٣٣). ولا سبيل لتحقيق نهضتنا وحضارتنا الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة «الأخر» الغربى. «فطالما أن الغرب قايع فى قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعى يحال إليه كل شئ للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفى حاجة إلى أوصياء» (ص ٣٤). فلا إبداعاً ذاتياً دون التحرر من هيمنة «الأخر»، ولا إبداعاً أصيلاً دون العودة إلى «الذات» الخاصة بعد أن نقضى على إغترابها فى «الأخر» (ص ٥٢). «فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية فى مقابل التغاير والأنا فى مواجهة الآخر والأصالة فى مواجهة التحديث والإغتراب المرتبط به... ولكن بعد الإستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة وإنتشر التغريب واستقلت البلاد، ولكن احتلت الأفغان. قد ولد الفعل وهو التوجه نحو الآخر رد فعل هو الرجوع إلى الأنا كما هو الحال فى الثورة الإسلامية فى إيران والثورة الإسلامية المعاصرة فى شتى أنحاء العالم العربى والإسلامى» (ص ٢٥). ونلاحظ فى هذا النص مفهوم الهوية يكاد يرتبط بالمفهوم الأرسطى للهوية أى التماثل الذاتى الدائم فضلاً عن الدلالة الدينية الخالصة للرجوع إلى «الأنا» فى مواجهة الآخر. وما أكثر الإشارات الأخرى إلى ذلك فى الكتاب مثل «يستطيع الفكر الإسلامى أن يعطى نماذج عديدة دفاعاً عن الهوية ضد التغريب مثل تحريم القرآن موالاة الغير والتقريب إلى الأعداء والتودد إليهم ومصالحتهم... ورفض التقليد والتبعية فالإعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب» (ص ٢٨)

٢٩. لقد بدأت الحضارات من الشرق، ثم انتقلت إلى الغرب وقد تعود إلى الشرق مرة أخرى على حد تعبير حسن حنفى (ص ٥٣). ولا فرق فيما يتعلق «بالآخر» الغربى بين تراثه الرأسمالى وتراثه الاشتراكى، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة وتراث عنصري (ص ١٠٢). ولهذا فهناك اختلاف حاسم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالحضارة الإسلامية حضارة توحيدية، على حين أن الحضارة الغربية حضارة مفرقة (ص ١٦١). ولهذا يقوم حسن حنفى بتاريخ «الأن» تاريخا يختلف عن التاريخ الغربى الذى يتمثل فى العصر القديم والوسط والحديث. أما تاريخ «الأن» فيتمثل عند حسن حنفى فى مراحل ثلاث كذلك، ولكنها مختلفة. فكل مرحلة منها تدوم سبعة عاقد سنة. ولقد انتهت منها مرحلتان وبقيت الثالثة. المرحلة الأولى تبدأ من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع وتنتهى بآبن خلدون، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر وتنتهى بعصر التحرير من الاستعمار. أما المرحلة الثالثة، أى السنوات السبعة العاقد الثالثة فقد بدأت بالفعل - فى رأى حسن حنفى - منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها - على حد قوله - العصر الذهبى الثانى للحضارة الإسلامية (ص ٦٩٧)، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف، ذلك أنها استكملت مراحلها الثلاث التى تتمثل فى عصر آده الكنيسة والعصر المدرسى والعصر الحديث، وليس لها مرحلة رابعة. وبهذه الرؤية الثلاثية أو الثلاثية لحركة التاريخ، يؤكد حسن حنفى أن المستقبل للحضارة الإسلامية وحدها. وهى رؤية حضارية فلسفية نذكرنا بالمرآحل الحضارية المختلفة عند شبنجلر وتوينى وهى أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى العلم. وتكاد تقدم صورة قدرية للتطور التاريخى خالية من أى أساس موضوعى.

وفى ضوء هذه الرؤية التاريخية الخاصة يقوم حسن حنفى بعرض تحليلى للفكر أو الوعى الغربى، محددا فى البداية المصادر المختلفة لهذا الفكر من مصادر يونانية ورومانية ومصادر يهودية ومسيحية ومصادر شرقية قديمة، ثم يتابع هذا الفكر منذ القرن الأول حتى المدارس الفكرية المختلفة فى القرن العشرين، محددا كذلك المعالم الرئيسية لهذا الفكر فى سياقه التاريخى.

على أنه من المآلآظ: أنه فى عرضه التاريخى للفكر أو للوعى الغربى، وفى تحميده لتكوينه وبنيته، لا يقوم بأى دراسة نقدية لهذا الفكر، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضا

محايذا، لا يختلف كثيرا - إلا فيما ندر - عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أم كتبها عرب، بل هو عرض مسطح أحيانا يكاد يكون مجرد استعراض لتعاونين بعض النظريات الفلسفية دون تحليل أو تقسيم. ولهذا لا يمكن القول بأن هذه المئات من الصفحات عن تاريخ الفكر الغربي تعبر عن موقف نقدي متميز خاص. إنها مجرد سرد تاريخي له. ولهذا لا أدرى على أى أساس يمكن أن نعد هذه الصفحات استغرابا إسلاميا في مقابل الاستشراق الغربي! ولو صح اعتبار هذا استغرابا، لكان كل من كتب عن الفكر الغربي أو الأدب الغربي أو الحضارة الغربية مستغرابا إذا لم يكن من أبناء الغرب! ولعلنا نجد هذا التاريخ الفلسفي النقدي للغرب عند بعض الكتاب المصريين والعرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين، يتميز تاريخهم الفلسفي بموقف أيديولوجي خاص مثل يوسف كرم (برؤيته التوماوية الجديلة) وعبد الرحمن بدوي (برؤيته الوجودية) وعثمان أمين (برؤيته الجوانية) وركي نجيب محمود (برؤيته الوضعية) ومطاع صفدي في كتابه «نقد العقل الغربي» الذي قرأ هذا العقل قراءة نقدية من داخله، وغيرهم كثيرون، دون أن يدعوا أنهم ابتكروا علما جديدا هو علم الاستغراب. وبهذه المناسبة أتساءل ماذا يمكن أن نسمى الكتابات العربية التي درست وأرخت للفلسفة الهندية أو للمخبرة اليابانية أو للفكر الصيني التقليدي أو الثوري مثلا هل نسميها استشراقا أو استغرابا؟!

فضلا عن هذا كله، فلقد مضى في عصرنا ما كان يسمى بالكتابة الاستشراقية، فالإستشراق ليس مجرد كتابة عن التراث الديني للشرق العربي الإسلامي، من وجهة نظر غربية، بل كان يتضمن أمورا عديدة منها كشف النصوص وتحقيقها في مختلف المجالات الفلسفية والأدبية والفنية والتاريخية والسياسية، كما كان يتضمن دراسات لها ودراسات مقارنة بينها وبين نصوص غربية في هذه المجالات المختلفة، وتحديد التأثير المتبادل بينه، فضلا عن التأويل والتفسير الذي كان يعبر - بغير شك - عن أيديولوجية المستشرقين الخاصة، كما يعبر أحيانا عن المصالح والسياسات الخاصة لدولهم. وكان يغلب على أحكام هذا النمط من المستشرقين طابع التأمل الخالص، دون أن تخلو من منهج علمية في البحث والدراسة وذلك مثل أعمال ماسينيون وبيرك وواط، وميكل وجارديه وبرنارد لويس وكراسنوفسكي ورودنسون وغيرهم. ولقد انتهت هذه المرحلة من الاستشراق - في تقليدي -

وحققت - بغير شك - إضاءة كبيرة لتراثنا العربى الإسلامى فى مختلف المجالات الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية عامة، على الرغم من تختلف فيه مع هذه الدراسة أو تلك، مع هذا المنهج أو ذاك، مع هذه الأحكام أو تلك. ولقد قامت مرحلة أخرى جديدة فى دراسة الأوضاع العربية والإسلامية الراهنة، لم تعد تنسب إلى الاستشراق القديم، بقدر ما أخذت تنسب إلى العلوم المختلفة من آثروبولوجية وسياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية. لقد انتهت مرحلة الاستشراق وبدأت مرحلة جديدة من الدراسات العلمية والتجريبية ذات التخصصات الدقيقة المختلفة، مهما اتفقتنا أو اختلفنا مع نتائجها أو مناهجها كذلك. على أنه فى الوقت الذى تنتهى فيه مرحلة الاستشراق، وتبدأ مرحلة الدراسات العلمية، يبدأ حسن حنفى بما يسميه الاستغراب بل علم الاستغراب! والحق، أننى لا أجد علما بالمعنى المنهجى الدقيق أو إطارا نظريا محكما ومنطقا حضاريا دقيقا - على حد قوله (ص ٢١) - فليس ثمة تأسيس لقواعد أو لمنهج فى هذا الاستغراب. بل لا أجد استغرابا إلا فى هذه الدعوة التى يدعو إليها حسن حنفى فى مقدمات كتابه وفى صفحاته الأخيرة، وهى دعوة أقرب إلى التبشير والدعوة التبوية منها إلى العلم أما تطبيقه على الفكر الفلسفى الغربى، فهو مجرد عرض وصفى غير نقدى - كما ذكرنا - لا يختلف فى الجوهر عن مختلف الدراسات الأخرى العربية والغربية لتاريخ الفلسفة الغربية. وإن انتقد الدقة العلمية، لا فيما يصدره من أحكام فحسب كما سوف نرى، وإنما كذلك فى انعدام استناده إلى مراجع فيما يسوقه من عرض للمذاهب الفلسفية المختلفة إلا فيما ندر، بل تكاد تقتصر مراجع هذا الكتاب على كتبه هو نفسه! وسر هذا - فى تقديري - هو اختفاؤه للمراجع الغربية التى استقى منها عرضه الاستغرابى! بل لعلنا نجد فى هذا العرض الذى يقدمه حسن حنفى والذى يسعى به لتأكيد الاختلاف التام بين الموقف الفكرى الحضارى الإسلامى والموقف الفكرى الحضارى الغربى نجد تماثلا - لا فرقة - بين فصول ومراحل فى الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية يحرص حسن حنفى على إبرازه فى أكثر من موضع فى كتابه.

ونكتفى بإيراد بعض الأمثلة: فعندما يعرض الكتاب لعصر التنوير الغربى فى القرن التاسع عشر، مؤكدا أن سمته هى اعتبار العقل سلطانا على كل شئ، وأن العقل أساس النقل، يضيف حسن حنفى إلى ذلك قائلا «كما كان الحال فى تراثنا الاعتزالى» (ص ٣٠٧). وفى حديثه عن هيجل وإشارته إلى أنه فى فلسفته تم تحويل الدين إلى المثالية، وتحول

الوحى إلى العقل، أى تم تعقيل الدين وتنظير الوحى، يعلق على ذلك قائلا «كما حدث ذلك عند المعتزلة فى تراثنا الإسلامى القديم» (ص ٣٤١). ويشير فى حديثه عن بنية العقل الأوروبى إلى أن العقلانية الأوروبية تعد امتدادا لعقلانيتنا الإسلامية الاعتزالية الأولى (ص ٦٢٤). ويقول عن سمات التنظير الأوروبى إنه «تنظيم استعمال الوقت كما هو الحال فى تنظيم أوقات الصلاة عند الأصوليين» (ص ٦٢٦). بل يبين تقاربا غير مباشر بين قدرة الوحى الأوروبى فى عصر النهضة على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتماداً على جهد العقل ورؤية الطبيعة وبين النموذج الإسلامى فى تراثنا القديم، وحلة الوحى والعقل والطبيعة الذى تسرب كما يقول قبيل عصر النهضة إلى الوحى الأوروبى بعد نقل التراث الإسلامى من العربية إلى اللاتينية (ص ٢٣٥). وما أكثر الأمثلة الأخرى التى تماثل بين توجهات ومقدمات تأسيسه نظرية ومفاهيم فى التراثين الإسلامى والغربى.

وعندما نتأمل أوجه الخلاف العام التى يقول بها بين الموقف الإسلامى الحضارى وموقف الحضارة الغربية، نبين أنه يقيم هذا الخلاف على أسس قابلة للجدل، بل هى أقرب إلى السجال الفكرى منها إلى الحقائق المستخلصة من الدراسة العلمية. فهو يقول على سبيل المثال بأن الحضارة الإسلامية حضارة توحيدية على حين أن الحضارة الغربية والعقلية الغربية مفرقة (ص ٦٦١). وهى قضية سبق أن عرض لها ودافع عنها أنور عبدالمك ولنا رد عليها فى دراسة قديمة. وهى على أية حال قضية خلافية ولا تستند إلى أسس موضوعية. فما أكثر ما نجد توجهات توحيدية وتفريقية فى كلا الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية. ويقيم حسن حنفى دعواه بالاختلاف والخلاف الحضارى بين هاتين الفلسفتين أو العقلانيتين على أساس: «أن النظريات الفلسفية فى الحضارة الغربية وهى المعرفة والوجود والقيم والدين، قد جاءت - كما يقول - لتغطية الواقع الأوروبى العارى بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظرى الجديد. أما عندنا - كما يقول حسن حنفى - فلم تحدث قطيعة معرفية بعد، وما يزال الواقع مغطى، والوثام قائما بين «الأناء» والعالم. ولذلك لا تجد هذه الباحث الفلسفية فى جامعاتنا وبين طلابنا أى صدى اللهم إلا من كلام محفوظ لابتدأ له ولا نهاية له ولا هدف. إنما أسس الفلسفة لدينا تتحدد من موقفنا الحضارى الآن الذى يضم جيها ثلاث: الموقف من التراث القلايم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع أى التفسير» (ص ٦٤٤ - ٦٤٥). ولا شك أن هذه الجبهات الثلاث

هى وجهة نظر خاصة لحسن حنفى ولها أصداء بغير شك فى فكرنا المعاصر . ولكن هذا لا ينفى وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم فى هذا الفكر كذلك . وما أكثر الدراسات الجادة المتعلقة بها فى جامعاتنا وبين طلابنا ومفكرينا، ولا تشكل أساساً قطعياً للتفرقة الفكرية بين الحضارة الإسلامية عامة والفكر العربى الراهن والحضارة الغربية، وإن كانت تجعل لقضايا تراثنا والموقف من التراث الغربى دلالة خاصة متميزة . بل إن حسن حنفى نفسه يتبين وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم والدين فى تراثنا القديم كما سبق أن ذكرنا . فنظرية المعرفة - كما يقول - تقابل «نظرية العلم عند علماء أصول الدين أو المنطق عند أصول الفقه وفى علوم الحكمة أو الإشراف عند الصوفية، والمعرفة التاريخية تعادل المعرفة التقليدية المتواترة فى تراثنا القديم، ونظرية الوجود تقابل نظرية الوجود عند علماء أصول الدين والطبيعيات فى علوم الحكمة والأحكام الشرعية فى علم أصول التوحيد والعدل فى علوم أصول الدين إلى غير ذلك . أما مبحث الدين فهو الموضوع الغالب على كل علومنا القديمة» - كما يقول - (ص ٦٤٣ - ٦٤٤) . وفصلاً عن هذا فإننا نلاحظ أن حسن حنفى يقتصر فى تحليله لمعالم الحضارة الإسلامية على تحليلاتها الفكرية الدينية أساساً - كما رأينا - من فقه وأصول الفقه وعلم كلام، متجنباً بقية الجوانب العلمية والثقافية والموضوعية الأخرى فى هذه الحضارة . كما يسعى فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى ما يشبه محاولة تفسير أغلب التيارات الفلسفية الغربية تفسيراً دينياً من ناحية أو تفسيراً ذاتياً من ناحية أخرى وأحياناً بشكل متعسف . فديكارت عند حسن حنفى «ينتسب إلى العصور الوسطى أكثر منه إلى العصور الحديثة، وكذلك كانط فكلاهما جعل العقل مبرراً للإيمان التقليدى» (ص ٢٩٣) . وهيجل كما يقول حسن حنفى كان «مفكراً دينياً فى البداية وكما تدل على ذلك أعمال الشباب ثم تحول من الدين إلى المثالية، من الوعى إلى العقل فى أكثر محاولة عرفها تاريخ الفلسفة الغربية لتعقبيل الدين وتنظير الوعى كما حدث ذلك عند المعتزلة والحكماء فى تراثنا الإسلامى القديم» (ص ٣٤١) . على أن حسن حنفى إلى جانب هذه القراءة الدينية لأغلب توجهات الوعى الأوروبى، نراه كذلك يسعى لإضفاء مفهوم ذاتى شامل سيطر على هذا الوعى الغربى كله وكان من اليسير عليه بالطبع أن يبلل على ذلك فى فلسفات ذات - جهات عقلانية مثالية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ولكنه يسعى للتدليل على ذلك كما^{١١} . فى التوجهات الحسية عند لوك وهوبز وهيوم، وكذلك التوجهات الوضعية والماركسية والتطورية لأنها تجعل الأولوية للواقع على الفكر كما يقول، ولهذا يرى أنها ذاتية

مضادة أو أدبية مقلوبة أو ذاتية جماعية أو وعى اجتماعى روح طبيعية! (ص ٦٢٢).

على أننا نكاد نجد فى عرضه للوعى الأوروبى الحديث سيادة للفلسفة الظاهراتية حتى قبل ظهورها بشكل نسقى فى كتابات هوسرل. والفلسفة الظاهراتية عنده هى خاتمة الطائى فى تكوين الوعى الأوروبى، ولهذا يكاد يراها مكوناً أساسياً فى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فهو يجد الظاهراتية فى تفسيره للمثالية المطلقة عند فيشته وهيجل ويرى فى الوجودية تطبيقاً للمنهج الظاهراتى فى الوجود، وهذا صحيح وكذلك الشخصانية التى يراها ارتباطاً بالظاهراتية المتأخرة عند هوسرل وخاصة فى مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة أخلاقية صوفية روحية، بل يرى فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والتاريخى وخاصة فى مدرسة فرانكفورت توجهها ظاهراتياً اجتماعياً وذلك فى رفضه للفكر السياسى التقليدى والماركسية الداروينية على حد قوله من أجل تحليل جدل اجتماعى على مستوى الإنسان، بل يرى هذه الظاهراتية فى فلسفة العلم الرياضى والطبيعى كذلك وخاصة عند هوبنهد (ص ٤٨١). حتى الفلسفة التحليلية التى تضم الفكر الرياضى والمنطق وفلسفة العلوم فإنها أيضاً خرجت من ثنابا الظاهراتيات عند فتيجنشتاين. وعلى هذا فالظاهراتيات عند هوسرل كما يقول حسن حنفى - هى نهاية تكوين الوعى الأوروبى (ص ٤٨٨)، بل إنها مشروع الفلسفة الأوروبية كلها بعد أن تحقق منذ ديكرت حتى هوسرل (ص ٤٨٨).

والملاحظ أن تركيز حسن حنفى على الفلسفة الظاهراتية هو امتداد لتركيزه على الظاهرة الدينية الروحية الذاتية. فالظاهراتية كما يقول تيار اشراقى روحى ومثالية شعورية (ص ٥١٣).

والواقع أننا نجد فى منهج حسن حنفى نفسه وفى توجهه الفكرى عامة، ما يكاد أن يكون تطبيقاً لمنهج هوسرل فى الفلسفة الظاهراتية، عامة كما سبق أن أشرنا. ولعلنا نبين ذلك فى تفرقة بين الوعى الإسلامى والوعى الغربى التى تستند - فى تقديرى - على تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع.

على أن هذا التوجه الفكرى الظاهراتى فى تأريخ حسن حنفى للوعى الأوروبى بوجه خاص، إنما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرد تأريخ غربى للوعى الغربى وإن تضمنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتراث الدينى الإسلامى.

فضلا عن هذا، فإن فلسفة هوسرل الظاهرانية هي فلسفة يقول حسن حنفى نفسه عنها أنها «إعلان الوعى الأوروبى عن نهايته» (ص ٥١٨). فكيف يتبنى حسن حنفى المبشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة منهجا وفلسفة هما إعلان بنهاية وعى، أى بنهاية حضارة؟! وخاصة أنه لا يطبقها على الوعى الغربى فحسب بل على الوعى الإسلامى كذلك.

هذه هي قراءة مختصرة لدعوة حسن حنفى إلى ما يسميه بمدخل إلى علم الاستغراب. وفى تقديرى أن المشكلة الأساسية المنهجية فى دعوة حسن حنفى بل فى مشروعه الحضارى كله هي فى اقتصره على قراءة للسياق الموضوعى والتاريخى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى كل مرحلة من المراحل التى ينشأ منها وفيها الوعى، ولهذا افتقدت قراءته للوعى الحضارى الإسلامى والغربى العمق الموضوعى. على أن المشكلة الأساسية الأيديولوجية فهي فى عدم تمييزه بين الجانب الحضارى فى الغرب والجانب الاستعمارى، فضلا عما يقيمه من ثنائية ضدية استيعادية شبه مطلقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى عصرنا الراهن. وإذا كان الطابع الدينى الإسلامى دون الجوانب الأخرى للحضارة العربية الإسلامية هو الطابع الغالب فى رؤيته الحضارية مع خفوت الطابع القومى العربى، فإنه فى الوقت نفسه يكاد يجعل هذا الموقف الحضارى الإسلامى من الحضارة الغربية هو الموقف العام لبلدان العالم الثالث عامة من الحضارة الغربية.

ولا شك فى صدقية وضرورة وجدية الدعوة التى يدعوها حسن حنفى إلى تخلص ثقافتنا الإسلامية أو العربية الإسلامية أو ثقافات البلاد النامية أو العالم الثالث عامة فى تجليها الراهن من تخلفها وتبعيتها العاجزة للثقافة الغربية. ولا شك كذلك أن الدعوة إلى تأكيد خصوصيتنا الفكرية الذاتية - كما سبق أن أشرنا - دعوة صحيحة وواجبة. على أننا لن نستطيع أن نتبين هذه الخصوصية، وأن نسعى إلى تمتيعها وتعميقها إلا من خلال استيعاب تراثنا القديم كله - لا تراثنا الدينى وحده - استيعابا عقلانيا نقديا من ناحية، واستيعاب حضارة العصر كلها كذلك استيعابا عقلانيا نقديا كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل فى دراسة أخرى. على أن هذا الموقف النقدى باتجاهيه، ليس بكاف إن لم ينبثق ذلك عن ممارسة فكرية وعملية - - رية موضوعية إبداعية شاملة تتفاعل تفاعلا إيجابيا مع واقعنا الخاص

وحقائق ووقائع عصرنا الراهن من ناحية أخرى لن تتحقق ذاتيتها وتبلور وتحدد هويتها الثقافية والقومية بالاقتصار على الجانب الديني وحده من التراث، أو باستخلاص أسس ثابتة من تراث الماضي أو تصحيح وتطوير إجاباته، ولن تتحقق بتقليد الثقافة الغربية العصرية أو برفضها. فخصوصيتها الذاتية ليست أقنوما ثابتا، ومعادلة نهائية، بل هي مشروع مفتوح على المستقبل، دائم التطور والتجدد وهي جزء - على الرغم من هذه الخصوصية وبفضلها - من حضارة العصر. فليس هناك في تقديرى حضارتان مختلفتان في عصرنا الراهن، إسلامية أو عربية إسلامية وغربية، أو دوائر حضارية متعددة مختلفة - كما يقول أنور عبد الملك ويشايه في ذلك حسن حنفي. بل هناك حضارة عصرية واحدة هي ثمرة الثورة العلمية التكنولوجية، وخاصة وسائل المواصلات والاتصالات والمعلوماتية، التي يقول عنها حسن حنفي في نهاية كتابه إنها «ما تزال ثورة لمعلومات كمية لا كيفية تعطي معلومات ولا تعطي علما، تجمع أخبارا ولا تضيف جديدا» (ص ٧٢٧) (دون أن يتبين ما تنبئ من ثورة معرفية وإنتاجية) هذا، إلى جانب عولمة بل دولة الاقتصاد التي يهيمن عليها في الوقت الراهن النظام الرأسمالي العالمي وشركاته المتعددة الجنسية، وبخاصة الرأسمالية الأمريكية. إلا أنه برغم هذا الواقع الموضوعي العلمي والاقتصادي الذي تسعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى السيطرة عليها واستغلاله لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وطمس مختلف الخصوصيات وإزالة الحدود الثقافية والقومية وفرض مصالحها الإستغلالية ورؤيتها الخاصة للحياة، أقول، على الرغم من هذا، فهناك خصوصيات قومية وثقافية ومصلحية داخل إطار هذا العالم الواحد الموحد موضوعيا على الرغم من اختلافاته. فهناك في هذا العالم الواحد مساحة من المصالح الإنسانية المشتركة التي تمثل في النضال من أجل السلام العالمي والتخلص من أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة الطبيعية والقضاء على الأمراض والمجاعات والتصحر والتخلف، وتبادل الخبرات الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والمواقف التضامنية الإنسانية. وإلى جانب ذلك ما تزال هناك مساحات شاسعة من النزاعات والصراعات وأشكال متنوعة من الاستغلال والعدوان والاستبداد والتسلط والعنصرية والاستعمار والإمبريالية والصهيونية.

إنه عالم واحد زاهر بالتنافضات والنزاعات المختلفة. ولا سبيل إلى تقسيمه وتقليصه إلى حضارتين إسلامية أو عربية إسلامية أو ثالثة أو جنوبية وأخرى غربية شمالية. نعم

هناك فى ظل فشل النموذج السوفيتى للتنمية الاشتراكية، وانهيار المنظومة الاشتراكية، وفى إطار إنتهاء الحرب الباردة، هذه الهممة الرأسمالية عامة والأمريكية والصهيونية خاصة التى تسعى لتوظيف مختلف المؤسسات الدولية والمشروعية الدولية عامة لصالحها وضد بلدان العالم الثالث أو ما يسمى ببلدان الجنوب بوجه خاص. . ولكننا لا نستطيع أن نفعل مختلف التناقضات والتفجرات الأخرى فى عالم اليوم من قومية وأصولية دينية ومصليحة وأيديولوجية، بل بين دول الشمال الرأسمالية نفسه، بين المجموعة الأوروبية والمجموعة الأمريكية الآسيوية حول اليابان والصين، بل بين الغرب الرأسمالى والشرق بمفهومه الأيديولوجى، فالصراع الطبقي لم ولن يتوقف فى العالم. ولهذا فمن الواجب أن نستبصر هذا الجديد المتصجر المتخلف فى عصرنا، وأن نسعى للمشاركة الإيجابية فيه لا الانعزال عنه برؤى قومية أو دينية متعصبة ضيقة الأفق. فهناك ما يمكن أن يوحد قوى وأفكاراً وفلسفات وتوجهات فى الشمال والجنوب، والشرق والغرب، بين المسلمين والمسيحيين، وبين غير المسلمين وغير المسيحيين. ومن واجبا أن نسعى لتوسيع رقعة المصالح والنضالات الإنسانية المشتركة لا أن نقلصها ونزل قواها الحية الفاعلة عن بعضها البعض. وعلينا أن نسعى لتضييق رقعة التناقضات والنزاعات ومحاصرة بل وهزيمة ظواهر العدوان والهيمنة والتوسع والاستغلال والاستبداد والاستعمار والعنصرية فى العالم ومع العالم ومصليحة احترام الخصوصية الذاتية إلى جسور للتجاوز والتفاعل والإغناء المشترك، ومن أجل إرساء علاقات إنسانية جديدة تستند إلى مشروعية ديمقراطية دولية حقيقية متخلفة ومتحررة من هيمنة قطب أو أقطاب على العالم، مشروعية ديمقراطية دولية تحترم فيها الخصوصية الثقافية والقومية المختلفة والمتنوعة، بل تتألق وتزدهر فى مستوى معيشتها وفى حريتها وفى إنتاجها وفى فكرها وفى إبداعها. إنه التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة، والوحدة التى تزدهر بالتنوع والاختلاف. وعلى هذا، فتقليص هذا الواقع الإنسانى الحضارى الشامل الجديد فى حضارة إسلامية أو عربية إسلامية أو فى ثالثة وأخرى غربية، يواجه كل منهما الآخر مواجهة الاختلاف المطلق والعداء، واستقطاب طاقاتنا الفكرية لإبداع علم جديد اسمه علم الاستغراب، لإقامة مركزية إسلامية أو عربية إسلامية فى مواجهة المركزية الأوروبية، هو فى الحقيقة افتقاد للرؤية الموضوعية لخريطة التناقضات والنضالات فى عصرنا مما يفضى بنا إلى العزلة ومضاعفة تخلفنا وتبعيتنا، بل إلى مضاعفة تغريتنا تغريبا معكوسا.

فعلم الاستغراب لم ينشأ كما يقول حسن حنفى (ص ٢٢) فى مواجهة التفریب، بل هو فى الحقيقة شكل آخر من التفریب الحضارى باسم الاستقلال الحضارى. نعم للاستغراب إن كان مواصلة لقراءتنا العقلانية التقديرية للتراث الغربى فى مختلف مجالاته لا فى الفلسفة فحسب بل فى الأدب والفن واللغة والعلم والرياضيات والتكنولوجيا، قراءة نتعرف بها عليه، ونمتلكه معرفة وتمثلاً إيجابياً ونكون مؤهلين للإضافة إليه بخبراتنا التراثية والمتجددة وبفاعليتنا وإنتاجنا وإبداعنا. ليست مسألة استعلاء حضارى أو ثقافى أو دينى، أو مسألة تكبر وتكابر، وإنما مسألة فعل وإضافة إلى تراث الماضى وفعل وإضافة ومشاركة فى حضارة العصر بما يحقق تطورا وتنمية لذاتيتنا ولحضارتنا المشتركة.

عدرا لهذه الإنعطافة ذات الطابع السياسى. فالحديث عن الاستغراب والدعوة إليه هو فى الحقيقة دخول مباشر فى الهم السياسى المباشر على الرغم من طابعه الفكرى النظرى.

كلمة أخيرة

تمت لو استكمل حسن حنفى مشروعه الثلاثى الجبهات وانتهى من كتابة جبهته الثالثة، جبهة الواقع والتفسير كما يقول. فلعلنا نجد فى هذه الجبهة الثالثة توضيحا لبعض ما اختلفنا معه فى الجبهتين السابقتين أو تصحيحا لما قد يكون قد تورطنا فيه من أخطاء فى نقدنا للمشروع فى هاتين الجبهتين. على أن الذى لا شك فيه، أن مشروع حسن حنفى على الرغم من اختلافاتنا معه يعبر عن ثلاثة توجهات أساسية لا مفر من الإنشغال بها ومعالجتها - وإن اختلفنا معه فى منهج المعالجة - إذا أردنا تحقيق تنوير حقيقى أصيل فى فكرنا العربى المعاصر: الأول هو نقدنا لتراث الماضى، والثانى هو نقدنا لتراث الغرب، والثالث هو تحليل واقعنا الموضوعى وتفسيره تمهيدا لتغييره، وتنميته تنمية ذات عمق روحى أخلاقى اقتصادى اجتماعى ثقافى شامل أو ونحن نسعى لتغييره وتنميته.

على أن حسن حنفى فى نقده لتراث الماضى، وقف فى نقده عند محاولة إعادة بناؤه حتى يتحقق له بهذا إعادة بناء الموروث الثقافى الراهن كما أشرنا من قبل، باعتبار أن هذا الموروث الراهن هو مخزون نفسى متراكم من تراث الماضى. فنقد تراث الماضى وتجديده وفق حاجات العصر هو تجديد لهذا الموروث، بحيث يكون قادرا على إعطاء تصور علمى للعالم وتوجهات ودوافع للسلوك «الوطنى» كما يقول حسن حنفى (ص ٩٣). على أنه

بدلاً من أن يجسد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة على الأسئلة الراهنة لمجتمعنا ولعصرنا، احتفظ بأسئلة التراث القديم كما هي، وحاول أن يجيب عليها إجابة عصرية وإن تمسك أحياناً ببعض الإجابات السلفية مثل قضية «الاستحقاق» أي استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى ومثل تنبيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنوا للمعجزات. وهكذا لم يخرج من إفسار الماضي، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته واختلافه مع تراث الماضي، ومحاولة إقامته على أرض إنسانية، فإنه ظل في إطار سلفية أسئلة الماضي وبعض إجاباته.

والموقف من التراث - في تقديري - ينبغي أن يقف عند حدود هذا التراث ونقله نقداً عقلائياً في إطار ملابساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة، مستعينين - بغير شك - بمنهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد يبدأ بالإستيعاب النقدي العقلاني لتراث الماضي واستخلاص واستلهام الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته. فهنا يمكن أن نحدد الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

هذا من حيث محاولة حسن حنفي تجديد تراث الماضي. أما فيما يتعلق بنقد الفكر الغربي، فإن حسن حنفي يتميزه المطلق من الناحية النظرية في حضارة عصرنا الراهن بين الحضارة الإسلامية أو العربية الإسلامية والحضارة الغربية، ودعوته إلى إعادة كتابة الفلسفة الغربية من زاوية «الأنا» أي من زاوية الرؤية الإسلامية أو العربية الإسلامية وحدها، فإنه بهذا قد أغلق الباب أمام إمكانية رؤية عقلانية موضوعية صحيحة للفكر الغربي في إطار واقعه الاجتماعي التاريخي الخاص نفسه. وفضلاً عن هذا، فإنه لم يقم عملياً وتطبيقياً بنقد الفكر الغربي أصلاً من الزاوية الإسلامية أو العربية الإسلامية - إلا بشكل هامشي عابر بل ملتبس - واكتفى بعرضه عرضاً سردياً وصفيّاً برائياً كما أشرنا من قبل. ولم يختلف في هذا العرض كثيراً مع أغلب من أرخوا لهذا الفكر الغربي، فضلاً عن تنبيه المنهج من مناهج الفكر الفلسفي الغربي وهو المنهج الظاهراتي في قراءته لهذا الفكر. ولهذا أخشى أن أقول أن حسن حنفي اتخذ موقف الساحر من التراث الغربي لا موقف العالم المتواضع المدقق، فنراه في نهاية كتابه يصف عمله في تحوير الأنا من الآخر في هذا الكتاب بقوله «اقتضى قصر العمر أن أخرج الأفعى أولاً من تحت قميصي ثم بعد ذلك أصفه مدققاً محققاً» (صـ

٧٨٧)، إلا أنه فى الحقيقة أوهنا بأقواله شأن السحرة جميعا أكثر مما حقق وعوده . فالتعبان - لو كان من اللاتقى أن نصف التراث الغربى عامة بأنه تعبان - ما يزال كما رأينا داخل قميصه، والغام الآخر - كما يقول فى نص آخر (ص ٧٤٩) ماتزال فى أرضه - إن صح كذلك أن نعتبر الآخر مجرد الغام فى أرضنا - ولم ينجح استغرابه فى أن يطهرها منها اللهم إلا بكلمات مجردة عامة أقرب إلى التبشير والتعبئة الأيديولوجية الحماسية . فى تقديرى أن الأساس المفهومى لهذا هو عدم تفرقه بين الجانب الحضارى العلمى الإنسانى المشترك والجانب العدوانى الاستعمارى فى الحضارة الغربية .

مرة أخرى أقول، إننى تمنيت لو استكملت معرفتى بمشروع حسن حنفى بالتعرف على جبهته الفكرية الثالثة التى لم ينشرها بعد . فبهذا لا يصبح نقدى للمشروع مستكملا فحسب، بل قد تنضح لى أمور لم أتبينها فى الجبهتين الأخرين، جبهة تراث الماضى، وجبهة نقد الحضارة الغربية .

وأيا ما كان الأمر، فإن نقدى لمشروع حسن حنفى الحضارى هو جزء من اجتهادنا الفكرى المشترك جميعا لتلمس الطريق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين، فى إطار عصرنا الراهن . فنقدى له هو استمرار له واستلهاهم منه . وهو نقد لا يقلل بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة غنية شاملة لتراثها الأصولى القديم وللتراث الفلسفى، الغربى ومن عمق وجدية وطموح وطنى وقومى وإنسانى نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جليلة إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربى الإسلامى كله فى إطار عصرنا الراهن .

جدل الأنا والآخري مشروع «التراث والتجديد»

د. بعني طريف الجنبلي^(٥)

بسبب ما تعانیه حضارتنا الراهنة من تغيرات مواء، جذرية، هي بالأحرى ارتدادية، يزداد ضغط بضعة من التساؤلات الثقافية التي كانت قد ألحت بإمعان، وارتدت محاولات الإجابة في مشاريع نخبوية عديدة، يزرعها الفكر العربي المعاصر.

ولكن كانت قضية «جدل الأنا والآخري» - أو منظومة التقابل بين الشرق والغرب، أو طبيعة المواجهة بين الحضارة العربية والإسلامية وبين الحضارة الأوروبية والأمريكية - واحدة من أهم تلك التساؤلات، فإن مشروع «التراث والتجديد» الذي طرحه الدكتور حسن حنفي من أكثر مشاريعنا الفكرية التحاماً بهذه القضية التي تفرض نفسها الآن على واقعنا وعلى خطابنا، وأجرؤها في التصدي لها.

ينطلق مشروع «التراث والتجديد» من عام ١٤٠٠ هـ، ليقف على مشارف مرحلة السبعينات الثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية، بعد مرحلة السبعينات الأولى - القرون الهجرية السبعة الأوائل، التي كانت مرحلة المد والازدهار، وسيادة الزمان والمكان. ثم مرحلة السبعينات الثانية، القرون السبعة التالية^(٥٥)، التي كان انقلابها الجنبلي إلى الذبول

(٥٥) استاذ مساعد فلسفة العلوم بآداب القاهرة.

(٥٥) حكلاً في قائمة المبتدأ تواجها واحدة من إسقاطات فيلسوفنا حسن حنفي الفرية، ألا وهي تلك الفترة المجدبة التي يكسها حنفي للرقم (٧). إن حنفي يصر على طوطمية التسيب للمراحل التاريخية، حتى يكاد الرقم (٧) يكتب معه التقسية التي اكتسبها مع الإسماحيين في تأملهم لأيام الأسبوع السبعة، والكواكب السبعة المعروفة آنذاك، ويحتم من الإمام السابع المتم لدورة الأمة أم الله ما يترسب في الوعي العربي من تفاؤل دال بالرقم (٧) فربما فرتكم سبباً شاعراً (النبأ/ ٢١٢هـ) والسنوات السبع والفرائس السبع لليلة والأرواح السبع.

والنكوص والارتداد والتبعية. يقف المشروع نزاعاً تواقاً إلى أن تكون السبعمئة الثالثة والراثة المركب الجدلى الشامل الصاعد الواعد، الذى يجمع ما فى الطرفين أو المرحلتين، ويتجاوزهما إلى الأفضل، يربطهما معا فى موقف حضارى منشود، يتغصن رواسب الجمود والتخلف وصنوف الاستعمار والتبعية، خروجاً إلى مرحلة التحرير التام والاستقلال والفاعلية فى الزمان والمكان... ومن قبل ومن بعد تأكيد «الأنا» فى مواجهة «الآخر».

مشروع «التراث والتجديد» أيديولوجيا الإجابة على تساؤلات العصر الملحة، والاستجابة لمتطلبات الواقع الراهن وتحدياته الضروس. إنه أيديولوجيا لحضارة متأزمة وناهضة، تحاول الوقوف على أسباب الأزمة، والخروج منها إلى آليات النهوض، مستجابة بهذا وذاك لدورة التاريخ.

من هذا المطلق يتصدى مشروع «التراث والتجديد» لإعادة بناء تراثنا القديم بأسره، بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة، بدايتها الوحى وغايتها الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا عند حسن حنفى علم عملى ونظرى على السواء والوحى علم المبادئ العامة، التى يمكن بها تأسيس العلم ذاته، والتى هى فى الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. الوحى هو منطق الوجود المميز لحضارتنا، ومهمتنا تحويله لعلم شامل/أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنسانى المطابق لحاجات العصر. أو لم يتحول الوحى منذ هبوطه إلى حضارة، ارتدت إلى علوم مثالية: عقلية، ونقلية، وعقلية؟! لم تكن الحضارة الإسلامية بأسرها إلا محاولة منهجة وعقلنة الوحى، لكن فى ظروف تاريخية مختلفة. علينا الآن منهجته وعقلته مجدداً، أى طبقاً لظروف واقعنا نعيد بناء تراثنا بخطوطه السبع^(١) (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، أصول الفقه، العلوم النقلية كالقرآن والتفسير والحديث والسيرة، العلوم العقلية كالرياضيات والطبيعات والعلوم الإنسانية).

إعادة بناء التراث هى الجبهة الأولى التى يعاد فيها رسم مسار الأنا. الجبهة الثانية لمشروع «التراث والتجديد» هى تحديد الموقف من الآخر - الغرب. وذلك فى «علم الاستغراب» الذى يهدف إلى فهم الآخر/ الغرب فى إطاره وتطوره التاريخى ليغدو مجرد

(١) د. حسن حنفى «التراث والتجديد» الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧.

جدل الأنا والآخر في هضوع التراث والتجديد

موضوع دراسة وليس نقطة إحالة، رد مشروعه الثقافي إلى حدوده التاريخية والجغرافية، تمهيدا للقضاء على خرافة الثقافة العالمية التي جعل الغرب نفسه مركزا لها^(١). وفي هنا وذلك، نعيد بناء إيجابيات الحضارة العربية بوصفها نابعة من التراث الإسلامي، استعدانا لانتقال دورة الحضارة من الآخر الغربي إلى الأنا.

هكذا نخلص إلى الجبهة الثالثة، وهي موقفنا من الواقع المباشر، الحاضر الراهن. وبينما نأخذ الجبهة الأولى من السلف، والثانية من الغرب، فإن الجبهة الثالثة/ الواقع هي مناط الإبداع، كما أن فيها تصب الجبهتان الأخرتان، ولأن النص الديني - ثم التراثي والفولكلوري من المكونات الأساسية لواقعنا، تبرر هنا ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير عن طريق الهيرومنوطيقا - أقوى تمثلات حنفي للفيثومينولوجيا - مذهب ومنهجه وأداته الأثرية جدا. وتعني الهيرومنوطيقا بانصهار النص والقارىء معا، النص مادة خام، القارىء يشكلها ويعيد تشكيلها في كل عصر، تبعا للأفق الثقافي المعطى، القراءة مهمة مستمرة، والتأويل إمكانية مفتوحة متجددة دائما.

هكذا يمضى «مشروع التراث والتجديد». «بنظرية هيرومنوطيقية جديدة، تعيد بناء الحضارة/ الثقافة على مستوى الكوكب الأرضي، ويصفية خاصة اليهودية. المسيحية. والإسلام. وفي سويدها هذه النظرية يربض الوحي/ التراث بعد تأهيله لهذا ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، في عالم حديث تحرر من الاغتراب، وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابي^(٢)».

ويصرف النظر، أو بتصويبه، على المراحل الثلاث للمنهج الجدلي (القضية - نفيها - مركبها) نجد مثلاً يمثل الموقف الحضاري الروم، مشروعا ثلاثي الجبهات، يحلو لحسن حنفي أن يطلق عليه اسم الكتاب الذي يمثل البيان النظري الأولى (المانفستو). أى «التراث والتجديد». في هذا الإطار تواجهنا قضية جدل الأنا والآخر، بكل تلك القوة والحضور، ولتمثل أعقد جنوحات حنفي التي يصعب قبولها، بقدر ما يصعب رفضها من حيث هي إحدى الأركان الركينة التي تمتع المشروع شموليته الأيديولوجية.

- (١) د. حسر حنفي. «مقدمة في علم الاستغراب» الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.

(2) Issa I. Boullata, Trends And Issues In Contemporary Arab Thought, University Of New York Press, 1990, P. 40.

ذلك أن سبعمائتنا الثالثة/ مرحلتنا الراهنة، التي تستلزم تجديد التراث، لا تتأتى فقط في إطار تطور حضارتنا - مسار الأنا، بل تتأتى أيضاً وأساساً في إطار اضمحلال الآخر الغربي، وبناء على فقدانه العرش أو المركز، انتهاء دورته الحضارية، وتبادل الأدوار بين الآخر والأنا، المركز والأطراف... المعلم والتلميذ... السيد والعبد... الغرب والشرق، ليأتى دور الأنا، وعليها التهوية لاحتلال المركز بعد طول بقاء في الهامش/ الأطراف خلال سبعمائتنا الثانية.

هكذا نجد المنطق لنهضتنا هو نهاية الريادة للشعور الأوروبي، التي تعاصر رد فعلها الجدلي وهو بدايات التحرر لشعوب الشرق بصور عدة من إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء الموروث، بداية الريادة لشعوب الأنا، شعوب العالم الثالث. إنه شعور يطور وعياً إنسانياً جديداً وناشئاً، يقوم على التنمية والتحرر والوحدة والعدالة الاجتماعية وتأكيد الهوية، فهراً للتخلف والاستعمار والتجزئة والتفاوت الطبقي والتفريب. هذا الوعي الناشئ في العالم الثالث، سيتبوأ المركز بدلاً من الوعي الأوروبي الأقل. تعيين هذا الأقول مهمة علم الاستغراب في الجبهة الثانية.

وبالها من طوبى وردية بانعة، ترفرف فيها أحلام الأنا وسائر آماله القومية. فهل الواقع حقا هكذا؟! أيشهد صعود الأنا وأقول الآخر؟!!

لقد تخلق مشروع «التراث والتجديد»، في الستينيات، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية. فكان ظهور المركزية الشرقية لتعارض المركزية الغربية. وتأتينا «رياح الشرق» لأنور عبد المالك بالمركز أو الدائرة الإسلامية من المغرب حتى الفلبين، والدائرة الصينية اليابانية^(١) وسواهما، وأن الإسلام قوة تغيير، نظرية اجتماعية سياسية شاملة تؤلف إطار الفكر التقدمي^(٢) هكذا في المربع نفسه مع حنفي، يقف القبطي الأصيل أنور عبد الملك برضاة أسلوبه ودقة تحليلاته وحنه وعيه للخطر الداهم الذي يمثله الغرب ورفض فكره لأنه رهيد المرحلة الاستعمارية. يقف متنبها الدعوة لنهوض الشرق على انتقاض الغرب، الذي أخذ في التصدع منذ اتفاقية «الطاب» عام ١٩٤٥، ليفقد زمام المبادرة وتأتينا نحن «المبادرة التاريخية ومفتاح فك الحصار من الشرق الحضاري ومن مجموعة القارات الثلاث»^(٣).

(١) د. أنور عبد الملك، «فتير العالم» سلسلة عالم للعروة، الكويت، ١٩٨٥. ص ٦.

(٢) محمود أمين العالم، «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٦. ص ١٩٢.

(٣) أنور عبد الملك، م. ص ١٧١

جدد الأنا والآخر في مفهوم الثنائيات والتجديد

إنه اتجاه عام في الفكر العربي، يسرف في تعليق الآمال على أقول الحضارة الغربية، يسير فيه حثني إلى آخر المدى، مكرسا لمنطق الصراع الحضاري والحروب الثقافية التي ما فتىء الغرب يشهر في وجهنا منذ أن «كانت نبوءة القضاء على الإسلام تراوهم حتى نهاية القرن الثالث عشر ووددها روجر بيكون»^(١) R. Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤) - وصولا إلى الجولة السبعينية المعاصرة والشرسة^(٢).

ولكن متى كان الخطأ يعالج بالخطأ المضاد؟! إن حثني يتعامل مع الحضارة الأوروبية/الآخر الغربي ككتلة مصممة، ترفض برد فعل عكسي للتمركز الغربي على الذات بتمركز إسلامي على الأنا. وعن طريق أدلة كل شيء ينكر عالما مشتركا أو أهدافا إنسانية عامة، جعلت الأنا يساهم بترائه في نهضة الآخر، وجعلت الآخر يحقق منجزات عملية هي بعض أحلام الأنا وتطلعاته واحتياجاته^(٣). وبعض وأهم أدوات مشروع حثني ذاته، ومن ثم يثار الاعتراض بأن التحرر من الغرب وإخلاء مواقعه، ليس من حيث هو آخر، وإنما من حيث هو مستعمر محتل مسيطر مستغل مستنزف للموارد عنصرى... صهيونى...

«الموقف عسير، فالغرب نار ونور، نار من حيث هو هكلنا ونور من حيث استملاكه للعلم ولحصائل الحضارة، ويزيد الطين بلة أن الثانية علة الأولى، وأيضا إحدى علل التحرر منه!! هنا يتقدم زكي نجيب محمود، ورغم بساطة طرحه الإشكالية الأصالة والمعاصرة وتقليصه إياها إلى مناهج العلوم الطبيعية، فإنه الرائد في فرضها بقوة على مسرح احتراف الفلسفة العربية، يمكن أن نتعلم منه. فوعيه الحاد بالاستعمار، والأرق الذي أمضه إلى آخر لحظة في حياته بجريمة قيام إسرائيل وقد شهد وقائعها عن كتب إبان دراسته في لندن... لم يدفعه هذا إلى الإجحاف الذي يأتي على الأخضر واليابس في الموقف من الغرب، وظل

(١) لسنج، «تربية الجنس البشري» ترجمة د. حسن حثني، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧، من مقدمة بقلم المترجم، ص ٧٨
(٢) شهدت السياسة الغربية منذ مطلع التسعينيات ما سمي بالحرب الثقافية ضد الثقافات المغايرة على العموم والثقافة الإسلامية على الخصوص بهدف تحجيمها والحيولة دون وصولها إلى وضع يتنافس سيادة الثقافة الغربية، هذا في إطار أيضا ما سمي بالنظام العالمي الجديد. كلاهما النظام العالمي الجديد والحرب الثقافية، ظهرتا في أعقاب حرب الخليج. وفي مقال و. س. ليد، الدفاع عن الحضارة الغربية، بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية، عدد ٨٤، ١٩٩١، ومقال صمويل منتجنون الصدام بين الحضارات بمجلة للشؤون الخارجية الواسعة الانتشار، تم مناقشة نظرية صراع الحضارات، واعتماد مفهوم الحرب الثقافية. وخلاصة هذا المفهوم أنه بعد انتهاء الحرب الباردة بين الرأسمالية والشيوعية السوفيتية ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هي خطوط التنازع السطحي، بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست، وأولها حضارة الإسلام. ويخلص منتجنون إلى دعوة الغرب للاتحاد كي يتصدى لهذا الخطر الزائف من الشرق الإسلامي إلى الغرب والشمال.

(٣) محمود أمين العالم، «مفاهيم وتضاليل إشكالية»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩، ص ٨٩.

رسيد الغرب خصوصاً في العلم الطبيعي وكرامة وحقوق المواطن محتفظاً باخضاراه اليانع في عيني الرائد وفي فكره. وهل ينكر هذا الاخضرار إلا الأعشى؟! ورب معترض بأن محاولته - لهذا - انتهت إلى توفيقية، هي بالأحرى تلفيقية. ليزداد الموقف عسراً، إنها معصرة «المعاصرة» الشهيرة.

ولا معصرة أمام الطموح الجارف لمشروع «التراث والتجديد» الذي يستهل زاده بامتصاص إيجابيات الغرب إلى آخر قطرة، ليتركه هشياً تذروه الرياح أو تقتلعه عن وضع المركز. وببساطة يقرر حنفى أفول أو انتهاء أو تقويس الحضارة الغربية، مؤكداً أن هذا الانتهاء كان حتماً مقضياً، فالوحي أساس الحضارة، وبينما يمثل الأنا حضارة مركزية تدور حول المركز/ الوحي، فإن الآخر «الحضارة الغربية» نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز/ الوحي ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع.



وها هنا نعود إلى نقطة البدء المطلقة، التي يبدأ منها ويرتكز عليها مشروع «التراث والتجديد»، ألا وهي القرآن الكريم أو الوحي، بوصفه نقطة الإحالة المرجعية الثابتة، لانه الواقعة الأولية المعطاة للشعور، لتمثل نقطة بدء حضارة الأنا. . منطلق وعينا الحضاري، كأمة متميزة بأنها إسلامية، ثم كان الوحي ذاته هو المركز الذي نشأت حوله دوائر علوم تراثنا.

إن الوحي القرآني فعل توحيد فذ، مثل نقطة تحول متفردة. لم يكن استمراراً لأي مسار كان قبله، نثرياً أو شعرياً. إنه كما قال طه حسين - الأستاذ العميد - ليس شعراً ولا نثراً، بل قرآن، ولعل ظهور الوحي في سيرورة الحضارة العربية/ الأنا، يماثل ظهور الفلسفة في سيرورة الحضارة الغربية (الأخر)، منعطف جذري وتغيير حاسم، من حيث الرؤية التي أتى بها، والمناهج التي استنته^(١).

هكذا نتفهم قول حسن حنفى المهم: إن أميز ما يميزنا كأمة سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو أننا تلقينا (وحيّاً) يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث، أولاً، أنه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحي

(١) هلى حرب «لطفية والتأويل» دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٥. ص ٤٥

جدل الأنا والآخر في مفهوم التراث والتجديد

مكتملاً في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للمشرايع، دون انتظار تفسير أو تبديل أو نسخ، ثانياً: أنه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن، وبذلك أمن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بني إسرائيل. وثالثاً: أن القرآن كتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل، أي أنه ليس وحياً معطى، ولكنه وحى منادى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتي كل آية كحل لموقف، ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارات الأخرى هو هذا القرآن^(١).

ويسد لى أنه لا ضير من اعتبار الوحي نقطة البدء، بصرف النظر عن التأييد الفينومينولوجي لهذا، أي عن رسوخه في المخزون الشعوري. فصحيح أن الأنا - هذه المنطقة تتميز بسعة الموروث الثقافي قبل الوحي بزمان سحيق^(٢). وأماننا في مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لاتزالا ماثلتين في شعور الجماهير (أو الأنا). من الحلقة الفرعونية: شمس النسيم، السبع، القول المدمس، ذكرى الأربعين لأن التخطيط كان يستغرق أربعين يوماً، بل مارال ثمة الحانوتي، أي الخوطي رغم اندثار التخطيط ذاته. أما الحلقة القبطية، فلا يزال الفلاح المصري - سواء أكان مسلماً أو مسيحياً - يعيش حتى الآن في تقويمها وينظم وقائع حياته وفقاً للشهور القبطية المطابقة لناع مصر وبيئتها الزراعية. . . وشبيه بوضع مصر أقطار أخرى لها موروث حضاري ماثل قبل الوحي الإسلامي. . . كل هذا صحيح. . .

لكن أولم يمثل الوحي الإسلامي، بسرعة غير مسبوقة دائرة حضارية استوعبت كل هذا لتمثل مرحلة جديدة، نقطة بدء جديدة، شكلت كل المسار التاريخي اللاحق للأنا؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآني وما أدراك ما لغوية الحدث القرآني؟! إنها هي لا سواها التي تجعل من مشكلة الخصوصية أو «الأصالة» واقعاً شاعراً لنا دون أية أمة أخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التي لاتزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالباً أو وعاءً يملأ بالفكر مثلما غلأ السلة الفاكية، اللغة هي ذاتها نسيج الفكر.

(١) د. حسن حنفي، «فضايا معاصرة»، في فكرنا العربي ج٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١ ١٩٧٦، ص ١١٥.

(٢) د. عبد الممن تليمة، عرض: «الزمن والتجديد»، مجلة نصوص، العدد الأول، سبتمبر ١٩٨٠، ص ٢٣٨ - ٢٤٠. حيث يتعرض تليمة على اعتبار الوحي نقطة بدء، لذلك السبب

وقد مارس جلال الحدث القرآني نوعاً غريباً، لعله غير مسبق، من فقدان الناكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التي هي إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذي تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. وبخلاف الأديان السماوية التي عد الوحي الإسلامي ذاته امتداداً وتطوراً لها، نجد أن كل ما بقى في الوعي الجمعي من حاصل تاريخ ما قبل الوحي، إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساخ شائثة لفرعون الجبار وإرم ذات العماد وشمود الذين جابوا الصخر بالواد... ولما تنامت مؤخرًا البحوث التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية وتمثلت ذخائر أصول القوميات، كان تيار الوعي - سواء احتوى هذا أم لا - قد استقر تماماً في إطار الظاهرة القرآنية. وكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ.



أما عن كون الوحي القرآني مركزاً نشأت حوله دوائر العلوم التراثية، أي من حيث هو وحي تحول إلى حضارة، فهذا بدوره من أميز ما يميزنا كأمة فقد خرج تراثنا من الكتاب - الوحي. كانت أولاً الانبثاق الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التي أسفرت عن جهاز اشتقاقي ونحوي وصرفي لا مثيل له في لغات العالمين. لأن الوحي نص أي ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه، يتبعهما الفقه ليستبط الأحكام قياساً عليه، والكلام من أجل عقلنته، ليتطور إلى الفلسفة... مما جعلنا حضارة مركزية. أي تدور حول مركزها الثابت: الوحي.

هذا هو الفارق الأساسي للحواري والجدلي بين الحضارة العربية الإسلامية (الأنا) والحضارة الغربية المسيحية (الآخر) التي أصبحت طردية بلا مركز. «لأن الكتاب فيها قد خرج من التراث» ولم يخرج التراث من الكتاب^(١) لم تكتب الأناجيل إلا بعد اكتمال الدعوى المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، وليست سابقة عليها أو مصدراً لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن السابع عشر مع سينيورا وريتشارد سيمون R. Simon وجان أومستريك J. Austrik، الذي أثبت أن كثيرًا من التحريف والتبديل والتغيير وقع في الكتب المقدسة. أي أن الموروث التاريخي لم يثبت أمام

(١) لسنج، «قراءة الجنس البشري» من مقدمة بقلم المترجم د. حسن حنفي، ص ٤٠

التقد. ولعل لسنج من أكثر علماء اللاهوت جرأة في الإشارة إلى الأساس التاريخي الهش للمسيحية بعد اكتشاف التحريف في الكتب المقدسة إذ يقول: «لماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشة فيما يبدو - أن يرشدنا إلى أفكار أكثر يقيناً وأكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وبطبيعتنا الخاصة وعلاقتنا مع الله، وهي الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده»^(١) أما عن قواعد الإيمان، فلم يفت لسنج أنها لم تستنبط من كتابات العهد الجديد فقد وجدت قبل أن يوجد سطر واحد منها^(٢) وينطلق لسنج من هذا إلى دعواه «الدين الطبيعي» الذي يلغى المسيحية ذاتياً، وقد انتشر بين أئمة عصر التنوير، ويرى حنفي الدين الطبيعي من عناصر التحرر في الغرب، مثلما هو الدين الذي كان عليه إبراهيم، وهو دين الإسلام،^(٣) إن العلمانية، معناه الوحيد، لأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا ولا يفرق بينهما فالإسلام هو الدين الطبيعي هو العلمانية!!

ها هنا التوقف ضروري للإشارة إلى أن ذلك الصراع الديني الذي كان من مقدمات عصر التنوير هو صراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية. بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية - صحيح العقيدة في الشرق بمنأى عنه. وكما يقول هوانتهد: «نظرت إلى حركة الإصلاح الديني بلا مبالاة عميقة، على أنها أمر من الأمور الداخلية التي تخص الشعوب الأوروبية»^(٤) فهل يشفع هذا في تيرة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والمسيحيين، وهو في الواقع لا يلتفت إليها أبداً، ولا حتى في الجزء الثامن والأخير من عمله «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢: ١٩٨١، والذي يحمل عنوان «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»!!

إن حنفي يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي كما أشرنا. والواقع أن هذا التقابل قائم في محور أقوى من كل مدار حوله فيلسوفنا ذلك أن الوحي / الدين السماوي نبت من بيئة الشرق.. هبط عليها.. تعبيراً عنها وسداً لاحتياجها وكما لا لها، بينما الدين بالنسبة للآخر الغربي أيديولوجية مستوردة إن جاز

(١) المرجع السابق، فقرة ٧٧، ص ٢٨٤.

(٢) ص ٣٠٨.

(٣) د - حنفي، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٨٥.

(٤) A.N. Whitehead, Science And Modern World, Collins, Cambridge, 1975, pp. 11-12.

التعبير، جاءها من بيئة أخرى مستجيباً لظروف أخرى. فكان من الطبيعي أن تمثل فترة العصور الوسطى الدينية فاصلاً غريباً في الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه في عصر النهضة، وتعود إلى مصدرها الإغريقي. ولئن يمانع فيلسوفنا في اعتبار أثر المصدر اليهودي/ المسيحي على الواقع الغربي الآن في صورة (رد الفعل) والرفض الذي يفضي عداءهم للشرق.

لماذا لا يلتفت حنفى لهذا؟ ويركز - غير آبه بخطورة الردود على الواقع المصري - على هشاشة الموروث التاريخي للمسيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يغفر له أنه لا يعنيه إلا التناوب مع الآخر، الغرب الاستعماري المسيطر، ليكمل من هذا إيذاناً بانتقال دورة الحضارة إلى الأنا، إلينا جميعاً مسلمين ومسيحيين. فتلك الهشاشة هي ما جعل العقل الأوروبي غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز، هي ما جعله حائراً متذبذباً، تطوراً بلا بناء، متجهاً نحو أفول ونهاية حتمية. . يسير حنفى بهذا إلى آخر المدى، يستغلها فيما استغلال في جدل الأنا والآخر. . فيجعل القرآن أساساً لنقد الكتب المقدسة السابقة، وذلك لثبوته، ولأنه يمثل اكتمالاً للأديان وتحقيقاً لغايتها مما يجعل حضارة الإسلام هي الوريث الطبيعي لفلسفة التنوير، التي كان نقد الكتب المقدسة من روافدها المهمة.

وعلى الرغم من أن الغرب - والشرق الأقصى أيضاً - تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعضين أو مرحلتين، يصر حنفى على أنها المرحلة التي سترثها نهضتنا المعاصرة «مستنلين إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة». . إلخ. .

من هنا كانت دعواه لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من تراث الأنا، تمهيداً لأن نثره واستعداداً منا لدورنا المرتقب في أن نحل محله في المركز الحضاري، بعد أن دنت نهايته المحتومة وقد بدأت أول خطوة في طريق الألف ميل المؤدى إلى هذه النهاية المحتومة، حين اتخذ الغرب موقف الرفض من الوحي أو الانقطاع^(١) عن طريقه، حين اكتشف عدم اتساقه مع العقل والواقع وبدأ منذ القرن السادس عشر في طريق طردى من الوحي - الذي هو أساس الحضارة. منذ ذلك الأوان شرع الآخر في إنشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية،

(١) لذلك يرفض حتى تماماً استخدام مفهوم «القطعية للعرقية» في مشروعنا الحضاري لأنه معبر عن خصوصية الآخر الغربي في موقفه من الوحي. وهذا ينطوي على خلط في استخدام مفهوم القطعية للعرقية. وقد ناقشنا هذا في كتابنا: «الطبيعية في علم الكلام: قراءة في مشروع التراث والتمهيد» الفصل الرابع من. وهذا الكتاب هو المصدر الأساسي لهذه الدراسة من جدل الأنا والآخر. إنها مأخوذة من.

تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، العقلية أو الحسية، وابتداء من بؤرة جديدة وهي الإنسان نشأت الحضارة الأوروبية كستطور صرف دون بناء^(١). ولأنها هكذا، أمكن وضعها بين قوسين، بين الحظتين تاريخيتين لتطور الوعي الأوروبي هما: لحظة البداية مع ديكاوت بالآنا أفكر حيث الاتساق والتطابق والحساب والمهندسة والصورة، ولحظة النهاية مع هوسرل بالآنا، موجود حيث الواقع العيني المعاش والحياة والدافع والانطلاق والانبثاق والآداب والفنون..

هذه هي دلالة الترجمة التي قام بها حنفي لكتاب ساتر (تعالى الأنا موجود) وكأنه إعلان عن انحسار الشعور الغربي وإفلاسه، مستعياً بما واكبها في أواسط القرن العشرين - من تصاعد موجات النقد الذاتي في الحضارة الغربية، خصوصاً مع توينسي وأطروحة شبنجلر وسواه بأقوال الغرب. التي عكست ما نجم عن حريين عالميتين من دمار وخراب ويأس وإحباط. فانتشرت الفلسفات اللاعقلانية والتشاؤمية والعدمية وعمت فنون الدابة والسيرالية ومسرح العبث.. وبدأت الحضارة الغربية وكأنها تنعى من بناها.



ها هنا نضع الأصبع على الزلزال الأكاديمي الذي نال حقاً من علم الاستغراب وحدوده، ألا وهو الخلط بين انتهاء مرحلة الحداثة وانتهاء دورة الحضارة الأوروبية. فالذي حدث هو أن تكالبت الأزمات على دعائم فلسفة الحداثة الغربية مما دفع المفكرين والفلاسفة في الغرب إلى تحطيمها، حتى انتهى مشروعا بعد أن تبلور في عصر التنوير، وجد أعظم تمثيلاته في العلم الكلاسيكي الذي توطره الفيزياء النيوتونية. وكانت أزمة الفيزياء أخطر أزمات الحداثة، تخلقت باستكشاف علاقات فيزيائية جديدة. وهي الحركة الدائمة لجزيئات السائل، وحركة جزيئات الغاز، والديناميكا الحرارية كلها استعصت تماماً على الأطر النيوتونية^(٢) حتى كان اقتحام عالم الذرة والإشعاع ليضرب عرض الحائط بالنيوتونية. وكان انهيار نموذج العالم النيوتوني الكلاسيكي - نموذج الآلة الميكانيكية العظمى، تمثيلاً لانهيار دعائم عصر الحداثة. وبدأ أن مثالياته هي الحتمية العلمية والسببية وإطار الطبيعة والضرورة واليقين والعقلانية والفردية والتقدم المطرد.. قد استنفدت مقتضياتها ووصلت إلى طريق

(١) حنفي، «مقدمة في علم الاستغراب»، ص ١٧

(٢) محمود أمين العالم، «فلسفة المصادقة دار للملوك، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٥٢.

مسدود. ثم تفجرت ثورة النسبية والكواتم (الكوموية) بمثاليات معرفية مختلفة بل مناقضة، يطورها مبدأ الاحتمية العلمية في الطبيعة والتاريخ على السواء^(١). فانهارت فكرة التقدم المطرد بتقسيماته المرحلية الشهيرة. وتهاوت - مع النسق الفيزيائي الكلاسيكي - الأساق الفلسفية الشامخة، والقيم الوطنية والقوالب والمعايير الفنية. وتزعزع الإيمان برسوخ مثل الحرية والفردية. وظهر ماركيز وهابرماس وزملاؤهما من مدرسة فرانكفورت وسواها ليميطوا اللثام عن أوهام الليبرالية وأن الديمقراطية النيابية محض إسباغ لشرعية زائفة أكثر منها تحقيقاً للمشار في القرار السياسي، فضلاً عن نظم التعليم وسيطرة وسائل الإعلام الدائمة التي تقهر فردية الإنسان... إلى آخر ما هو معروف، على العموم نشبت حربان عالميتان لتضمخا خواتيم عصر الحداثة بأسراً ما يمكن، وتشيعاه غير مأموف على أقوله ولا يبدو أن الحضارة الغربية تعيش الآن أقولها بقدر ما تعيش انبثاق عصر ما بعد الحداثة، الذي تبدو إمكاناته خصوصاً العلمية - للأسف الشديد... للحق المر - أكثر خصوصية وثراء من كل ما سبق.



لكن لماذا تكون نهضتنا مشروطة بأقول الغرب؟! لماذا لا يكون ثمة مد إسلامي أو شرقي بغير جذر غربي؟! هل لأنه من الغرب جاء وما زال يحى الجرح الترجسي؟!^(٢) والجرح الاستعماري والجرح الاستعماري والجرح الصهيوني... إلى آخر الجراح التي لا أول لها ولا آخر؟..

أم لأن حسن حنفى مواصلاً ومطوراً لتوجه الإخوان المسلمين، وقد أعلن الإمام حسن البنا في رسالة النور، أن دورة التاريخ بلغت من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم. هل يختلف هذا، وما قاله حنفى ورؤية شكرى مصطفى - رائد جماعة التكفير والهجرة - في كتابه «التوسعات» من أن حضارة الغرب الحديثة سوف تفتى نفسها بحرب ذرية لينفصح العالم لإقامة دولة الإسلام من جديد بالسيف والرمح، وتؤولا للآية: كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين، (الأنبياء - ١٠٤)، وأيضاً لنظرية العود الأبدي الشهيرة؟!^(٣)

(١) انظر: د. بتي طريف الحولى... والاضطراب والحرية: مقال في فلسفة العلم... من الحنية إلى الاحتمية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٢) جورج طرابيشي المتفوق للرب والتراث: تحليل نفسي لصباب جماعي، ويافى الرئيس للنشر، لندن، ١٩٩١ ص ١٨٨.

(٣) محمود أسين العالم والوعي الزائف، ص ٢٦٠، ومقدمة للكتاب الثالث والرابع عشر من قضايا فكرية: الأصولية الإسلامية. القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣، ص ١١

والحق أن هنا اختلافا كبيرا. فحنفى لم يكتف مثلهما بتقرير أو انتظار أو تمنى انتقال دورة الحضارة إلى الأنا، بل شق ببراعة معبر الانتقال وعبيده ومهده، معتمداً على أداته الأثرية: فينومينولوجيا هوسرل، وفى إحدى تبريرات حنفى الكثيرة لانتهاه الحضارة الغربية، نجدها انتهت وكان لابد وأن تنتهى لوقوعها فى أخطاء ثلاثة قاتلة، كل منها تدارك لسابقة بخطأ أفدح، وهى الصورية (العقل) والمادية (الطبيعية) وقلسفات الوجود (الروح). هذه الأخطاء الثلاثة تعطينا بناء عامما للوعى الأوروبى، لتذيقه الحائر بلا مركز، «ونحاول الفينومينولوجيا أن تقضى على هذا التذبذب بأن تثبت الوعى الأوروبى على بؤرة متوازنة هى بؤرة الشعور الذى تنكشف فيه الظواهر وتأسس فيها العلوم»^(١). ومن هنا كانت الفينومينولوجيا قائمة المطاف. لقد جعلها نقطة نهاية الوعى الأوروبى. ولما كانت بداية أو مناهج وعينا ومشروعنا الحضارى الجديد - كما ينص اتخاذها كمنهج للتراث والتجديد - فإن دورة الحضارة إذن تنتقل انتقالا تلقائيا متواصلا من الآخر إلى الأنا. نقطة النهاية هى نفسها البداية هى الفينومينولوجيا هى اللبوة التى تحمل معها خلاصة إيجابيات الحضارة الغربية. وسوف نأخذ الفينومينولوجيا بقضها وقضيضها، ونعيد بناء تلك الإيجابيات الغربية، بإرجاعها إلى مصادرها الأولى فى الحضارة الإسلامية التى استفاد منها الغرب فى نهضته. ويعتمد حنفى فى هذا على المعتزلة، فهو حامل لواءهم مواصل مسارهم، يجعل كلامهم شاملا لمناصر فلسفة التنوير الأوروبية: العقل والعلم والحرية والمسئولية والعدل والتقدم والمساواة. . هكذا يلفظ الغرب بعد استهلاكه، فنرت الأرض وما عليها.

هذا حسن. ولكن يصعب بل يستحيل قبول هذه المبالغة التمسفية فى تقدير دور الفينومينولوجيا. فكفى تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفى كل ما أتى بعدها تطبيقات لها أو خرجت من أعطافها^(٢). وليس هذا صحيحاً، أنه لى عتق مسارات الفكر الغربى الذى شهد تيارات كثيرة نشأت موازية لها أو متقاطعة معها أو مقابلة لها أو مستقلة عنها. الفلسفة الإنجليزية على الخصوص، ورغم أثرها الكبير فى نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها، لم تتأثر إطلاقا ولا حتى اهتمت بها. وبعد باكورة أعمال هوسرل سنة ١٨٩١ (فلسفة الحساب)، ثلة قليلة جدا فى الفلاسفة الإنجليز تابعت هوسرل فى الدهايز الأعظم

(١) جان بول سارتر، «تعالى الأنا موجود»، ترجمة د. حسن حنفى، دار الطائفة الجديدة، القاهرة، ط١، ١٩٧٧. من مقدمة بقلم المترجم ص ٤١.

(٢) حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، ص ٤٨٩ وما بعدها.

التي خاض فيها،^(١) بل إن حنفى يؤول كل تقارب حدث في الفكر الأوروبي بين العقلية والتجريبية بإرجاعه إلى الفينومينولوجيا، في حين أنها مجرد تيار من التيارات المعبرة عن هذا التقارب الذي افتتحه إيمانويل كانط I.Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، وتعود معها إلى أصول أعمق نجدها في مشكلة الاستقراء الشهيرة، واستحالة تبرير القفزة التعميمية للملاحظات الحسية. ثم كان اقتحام عالم مادون الذرة غير القابل أصلاً للملاحظة المباشرة، وسقوط تلك النظرة التجريبية التقليدية أي الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبي المعاصر: الفرضي الاستنباطي، حيث التلاحم الحقيقي بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسارع معدلات تقدم العلوم الطبيعية، ويزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبي مشكلة ملحة.

في هذا الإطار ظهرت الفينومينولوجيا. وعلى الرغم من أن همها الأساسى كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسانية، يزيح تلك الهوية بينها وبين العلوم الطبيعية ويطل ردها إليها ويحقق تقدمها المأمول. فإن الفينومينولوجيا. ظلت أولاً وأخيراً مذهباً أو منهجاً فلسفياً، ليكون ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثراً محدوداً جداً على العلوم الإنسانية، لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقاً كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفي والوظيفية والسوسيو ميتري والاقتصاد التحليلي... وحتى حين نشأ علم النفس الفينومينولوجي ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكولوجي. وقد تبنى فينومينولوجية الاجتماع ألفريد شوتس A. Schutz. ولم يكن عالم اجتماع وإنما فيلسوفاً فينومينولوجياً اهتم بتطوير أعمال هوسرل،^(٢) لعل الفينومينولوجيا. دخلت فيما بعد علم الاجتماع فعلاً مع برجر ولوكمان، فلم تكن إلا تياراً عديدة، بل وتياراً موزعاً بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والأنتومثودولوجية... أما عن العلوم الطبيعية وفلسفتها فحدث ولا حرج، ولكن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسابية تحمل معالم فينومينولوجية، فالرياضيات نسق استنباطي مفلق يوقف عند أصوله الأولى أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعنيه إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن. التقدم المطرد، وأي تفسير لهذا، سواء بالعقلانية التقديرية لبور أو اللاسلطوية^(٣) المعرفية لغير

(١) John Passmore, A Hundred Years Of Philosophy, Penguin - London. 1966. P. 191.

(٢) د. محمد إبراهيم عبد النبي، «النظرية الاجتماعية والوعي الاجتماعي»، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٨. ص ١١٢.

(٣) للمصطلح الشهير لبور نير أبتد هو Anarchism وتبدو لي الترجمة الشائعة لهذا المصطلح بـ: «الفوضوية» ملتبة جداً وخاطئة، واعتقد أن اللاسلطوية أدق فيلولوجيا وأصوب ترمينولوجيا.

آبند أو برنامج البحث لإمرلاكاتوس... ومستواها، كلها تبعد عن الفينومينولوجيا الدرجة نفسها، أو قل إنها لا علاقة لها بها أصلا.

إذن يحق القول إن حنفي صنع من حجة الفينومينولوجيا قبة شاهقة لا تنتصب إلا في مشروعه، فلتن كانت مبتدأه ومنهجيه، فإنها ليست البتة نقطة نهاية الوعي الأوروبي. الذي انتهى فعلا على مشارف القرن الحادى والعشرين هو ماسد طوال تاريخ الإنسان على كوكب الأرض، من مركز واحد تتسمنه حضارة واحدة وأصبح العالم الآن يتسع لأكثر من مركز، مما يعنى أن لعبة الكرأسى الموسيقية حول المركز. فقد خرجت شرق آسيا من وضع الأطراف واصطنعت مركزا، دون أن تنتظر خروج الغرب من المركز أو تنشغل بأفوله، فقد تحدثت فى أى وضع له، وأيضا فى أى وضع تتخذه هى سواء رأسمالية اليابان أو شيوعية الصين، أو ديمقراطية الهند الاشتراكية... والأدهى أن يعملوا بهذا الاختلاف على الاتحاد، قائلين^(٥) لا يهم لون القط مادام قادرا على اصطيد الفئران.. على التنهض والتنمية، وتحدى الغرب والتفوق عليه.

ونعود إلى الفينومينولوجيا، لنجدها مجرد تيار مهم ضمن التيارات التى تمثل انتقال الحضارة الغربية إلى مرحلة ما بعد الحداثة. وبعد اجتياز مرحلة الانتقال الفلقى، واستواء عصر ما بعد الحداثة، ما بعد التصنيع، عصر الحاسوب والهندسة الوراثية والأقمار الصناعية والتسليح النوى وانطلاقة العلوم اللغوية والإنسانية تنهض عنقاء الحضارة الغربية جبارة غاتية مخيفة أكثر من أى وقت مضى لحظة كتابة هذه السطور تشهد هيمنة غربية على عالمنا، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا وعسكريا فى بعض المواقع الاستراتيجية، أشد إحكاما منها فى أى وقت مضى، ولا حتى العصر الفيكتورى، فضلا عن كوة حركات التحرر القومى.. كامتداد أو بالكثير انعكاس، لا هو رد فعل، ولا هو جللى.



هذا الوضع المحيط بقدر ما ينقض الدعوة بتبادلية المواقع بين الأنا والآخرف. الشرق والغرب، بقدر ما يستثير الهمم لجعل الأنا مركزا آخر للغرب قادرا على مواجهة المركز الغربى الذى لا تلين له عريكة، بقدر ما يستدعى الحاجة إلى مشروع «التراث والتجديد»

(٥) وتشكل اتحاد الآسيان من النور الآسوية الستة الصاعدة: كوروا والفلبين وتايلاند وإندونيسيا سنغافورة وفيتوان.

الذى لا يالو جهداً فى تعيين مواطن النكوص والتخلف الضارية فينا لكى يتجاوزها، فى انطلاقة من اصول الحضارة الإسلامية، مؤكداً تميزها بتفجير مكامن التقدم فيها. هادفاً إلى حمايتها من التفرغ، بل وتحدى الحضارة الغربية، بنقدها وبيان حدودها ومظاهر قوتها وضعفها وإعادة الحياة والفعل للتوحيد - للكلام، بما يحقق نهضة الأمة.

وقبل أن يشهر الغرب تلك الحرب الثقافية، التسعينية، قبلها بسنوات عديدة حذر حذى من عدااء الغرب، ومعه الشرق السوفيتى قبل أن ينهار، بثورة الإسلام، لأنها ستكون القوة الحقيقية أمامها^(١) وتقبل مشارف التسعينيات الآسنة تتوالى وقائعها الكابية لتتبارى فى مصداقية هذا التحذير. فلم تبق إلا الهيمنة الغربية التى أصبحت أمريكية، فتوالى السعى الحثيث منذ العهد الذى لم تتركها أمريكا، عهود الاستعمار السافى، ما تلاه ويتلوه من صنوف مقدمة، لاستقطاب العالم بأسره تحت لواء الغرب كحضارة مركزية واحدة شمولية، مدعية كونية وافقة^(٢)، وما عداها ذبول فى الأطراف .

ويصمى «التراث والتجديد» على صياغة بديل للحضارة الغربية، للحيلولة دون الانسحاق فيها، إنه حل طموح متميز، فى خضم ما تعتمل به ساحتنا الثقافية من مشاريع فكرية تحاول أن تطرح حلولاً لمشكلة «الأصالة المعاصرة» التى طال انشغالنا بها وبقدرة ما يضطلع مشروع «التراث والتجديد» بالحيلولة دون الانسحاق الحضارى فى الغرب، بقدر ما يضطلع أيضاً بإنهاء فصام الشخصية الوطنية بين التراث وبين الحداثة، والذى بلغ فى الآونة الأخيرة حداً بات يهدد بما يشبه الحرب الأهلية بين المثقفين . . . بل وبين الأهلين.

(١) د. حسن حذى، «هناك يحى اليسار الإسلامى»، فى اليسار الإسلامى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، يناير ١٩٨١، ص ١١.

(٢) عبد الله العروى، «تقائنا فى ضوء التاريخ»، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٩٩.

دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب

د. مجدي عبد الحافظ^(*)

نعلم جميعا حقيقة الواقع العربى المأزوم وكم الإخفاقات المتوالية التى أصابتنا فى الحقة الأخيرة، لذا نشعر بالأمل والغبطة حينما نرى أية محاولة تعيد الثقة فى النفس العربية، وتكتشف فى هذه الأبنية المتهدمة والمتراكمة من حولنا، أفقا جديدا قادرا على إعادة صياغة الوعى العربى من جديد، وإعادة بناء الذات العربية على أسس أكثر رسوخا، وأصدق تعبيراً عن الإمكانيات الذاتية للشعوب العربية، وهى بلا شك إمكانيات لا حدود لها. فى هذا الجو المشحون استقبلنا كتاب علم الاستغراب للدكتور حسن حنفى، وكلنا أمل فى هذه الصياغة النظرية الجديدة وفى قدرتها على أن تعبر بنا أعتاب فجر جديد مفجرة طاقاتنا الخلاقة وقدراتنا على تجاوز الصورة القائمة لفكرنا وواقعنا. إذ إن مشروع إعادة اكتشاف المخزون الثقافى العربى الإسلامى على قاعدة عقلية، والتشبث بكل النقاط المضيئة التى من شأنها أن تدفع باكتشاف الذات العربية لقدراتها ولواطن إبداعاتها التى ما تزال مكبوتة ومكبلة بملايين من المحظورات والمنوعات والملاحقات، لهو مشروع جدير بالمساندة. فى عصر أصبح فيه العقل تهمة! وإعمال العقل فيه أصبح فعل قاضح!

إن المناخ القائم الذى نعيشه والذى أخذت تظل يرأسها فى أوجها ظلامية جديدة أكثر تخلفا، وتراجعا، تركز على منتصف ليل الحضارة الإسلامية، وتحكم العلم والمعرفة، وتوزع عباءات التقوى والكفر، وتمارس لفرض أفكارها أقسى درجات العنف التى لم نعرفها

(*) مدرس الفلسفة بأقصاب حلوان.

من قبل، بالإضافة إلى المناخ الخارجى الذى يحاول ترتيب أوضاع العالم دون الوضع فى الاعتبار مصالح شعوب العالم الثالث، ومنها عالمنا، وما حدث بحرب الخليج ليس ببعيد، إضافة إلى الصمت الرهيب الذى نتحلّى به تجاه ما يجرى حولنا خارجياً وداخلياً، حتم على الجميع الاصطفاف وراء أى مشروع قومى عقلانى قادر على صياغة المستقبل الذى نحلم به جميعاً من خلال الحطام والأبنية المتهدمة، حتى لا نصير أطلالا فقط نعاود النحيب حولها كلما حل الحول، وحتى ننفادى لعنات أحفادنا الذين ضيعنا مستقبلهم وحاضرنا معاً. إلا أن هذه الطموحات قد اصطدمت ببعض العراقيل المعرفية التى عاينها فى أعقاب القراءة الأولى للكتاب، وسنحاول خلال السطور القادمة مناقشة موضوعات الكتاب وإعادة قراءته:

جاء كتاب مقدمة فى علم الاستغراب ليستكمل به د. حسن حنفى مشروعه الثقافى الذى أطلق منذ أوائل ثمانينات هذا القرن ألا وهو التراث والتجديد، والذى يضم ثلاثة جبهات - على حد تعبيره - وهى على التوالى : موقفنا من التراث القديم، ثم موقفنا من التراث الغربى، وأخيراً موقفنا من الواقع، نظرية التفسير، وإذا كان مؤلفه قبل الأخير «من العقيدة للشورة» هو التطبيق العملى للبيان النظرى الأول عن موقفنا من التراث القديم فإن هذا الكتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» هو البيان النظرى للمجبهة الثانية.

وكتاب حسن حنفى هذا، والذى يقع فى أكثر من ثمانى مائة صفحة من القطع المتوسط، يحاول أن يطرح على بساط البحث هوية الوافد الغربى، بعد أن طرح من قبل فى مؤلفات سابقة أسئلة حول الموروث. والوافد الغربى - لدى حسن حنفى - هو المشروع الأوروبى الذى تشكل عبر التاريخ أو بمعنى آخر هو الوعى الأوروبى الذى عمل فيه تشريحا، بدراسة: أولا مصادر هذا الوعى، وثانيا الكيفية التى تكون بها هذا الوعى فى التاريخ ومراحل هذا التكوين، وثالثا بنية هذا الوعى، ورابعا وأخيرا مصير هذا الوعى أو مستقبل الوعى الأوروبى.

ويفند حسن حنفى بعض الاعتراضات التى أثيرت بخصوص فكرة علم الاستغراب ذاتها، والمتصلة أولا بمحدودية الشخص الواحد فى الإصطلاح بمثل هذا العمل الضخم، وثانيا بطبيعة الشخص نفسه، والذى يتطلب منه تملك ناصية الحضارة الأوروبية متنوعة الاتجاهات ومتعددة الجوانب، والمقسمة إلى فروع علمية عدة. بالإضافة إلى اطلاعه على

أضارة الإسلام؁ ففرى أأفى أن هناك قلة من البأأفن - وهو أأهم بالطبع - من أنفأأ لهم الفرصة للدراسة فى الغرب؁ وهم فمألكون الأأاففن؁ كأ أن موضوع الأضارة الأورفة عابأة فلاسفة أوروبا أنفسهم كأأدة وأأدة؁ وكأزة من فلسفة الأضارة؁ وفعطى أمألة لهؤلاء: هوسرل؁ وبرأسون؁ ونفأشه؁ وأأبأألر؁ وأأفلر وسولوفف الذى لم فكن فأأأر الواحد والعأشرفن عأما عأما عأأع وأأه فى رسالة أأأوره موضوع «أرمة الفلسفة الغربفة»؁ وعلى الرغم من أأوع الأأأأأأ وأأعد أواب الأأر الأوروف؁ إلا أن هناك سمأأ مشأرة أأعكس على الوعى الأوروف؁ كأ أن الوعى الأضارى الذى فأأأ عنه أأفى هو الوعى الفلسفى الذى فله فعود أى وعى مأف؁ ومع ذلك فهو لا فرفض مأف؁ مأصصفن فى فروع المعرفة الأأرى للقاء بففس المهمة. ولأرر على بقة الأطراف للمركز بأأم أسأأأ المأهأ وأرأأز الدراسة علفه؁ وفرى أأفى أن المشألة لا فمكن أن أأل مع الأأبال القأدة؁ أأما فصف لهأه الأأبال مأهأها وموضوعأها؁ ومن هنا أأأل مراكز أأأة؁ هذا أون أن فذكر كف فصف لهأه الأأبال مأهأها وموضوعأها وأأأر آبأها لا فشى بألك على الإألاق؁ بل على العكس فأفر إلى إسأأأنا لمأهأ الغرب؁ بل وأأى موضوعأه؁ وأأن أأفى وأع أأما - كأ فقول - بالمأأال العأأة والمأشأة والأى فأرها مشروعه وطرفة طرفه ألك - ففى نظره - فإن أأوه لأأأم الغرب ففست إأأاقا أو أأوة لعبأة الأأأ (بل أأنى أن فترة الأألم أأ طأأأ وأن فترة الإأأع أأ أأأأ؁ وأنه أأ أن الألوان للأأأال من الأأل إلى الإأأع» (ص ٩٢). ولفأ الأمنفأأ الطفة أأأى نفعا فى أمأ هذه الأأأأ؁ إذ إن موضوعأأ الأأل والأأمأل والإأأع مرأأأة بالظروف والشروط الموضوعفة فى الواقع؁ ولفست لها فترة زمنية مأأدة؁ كأ أن عأشأأ؁ بل مأأ السففن لفست شفا فى عمر الشعوب؁ إصأفة إلى أن الغرب لا فأأأم لأكونا أأمنى أأأفمه؁ بل بأأر أأرأنا على أأفر تلك الشروط أو الظروف الموضوعفة الأى أأأى بنا؁ وأأى بفأفر تلك الشروط فأنن لسا مأأأون من الأفأة؁ إذ أننا أأألم معف فى هذه الأأة فى ظل أفأأأ سكونه وركوذه؁ وهو مأأأافى الأأفة الأى أوكأ إأأأأأه المسأمة.

ورفض الغرب فى أأور أأفى لفس رفضا للألم والأأأأأأ والمأأرأأ الأأأة؁ فبالأصأة إلى أن هذه المأأرأأ هى أأأة الأأأم الأأأأى الطوفل؁ والأى أأأأ فى شعوب وأمم أأأمة عفر العصور؁ فإن الأأأأأأأأ أأوم على أسس نظرفة وأأورأأ للألم أأأل كأأمة فى المأأول؁ فلأن كأأ الأأأأأأأأ أأأأأ فى الشرق بالأففن والسفأسة

والأخلاق فإنها أصبحت فى الغرب «عالما مستقلاً بذاته، وتكشف عن موقف من العالم يقوم على أن الطبيعة مادة وليست مجرد خلق أو ميدان للفعل، وإن المادة مصطنعة وليست طبيعية، فكل شيء قابل للصناعة، وأن الاصطناع يؤدي إلى منفعة عاجلة، وأن هذه المنفعة منفصلة عن القيمة، والقيم متغيرة» (ص ٩٣). وإذا كان فى نظره هذا التصور يعزو استعمارية الغرب وحروبه واستخدامه لوسائل التكنولوجيا للترويع والسيطرة الاعلامية على الأذهان إلا أنه يقف عاجزاً عن تقديم بديل فى الواقع الذى يملأ علينا الاستمرار فى نقل التكنولوجيا والأخذ عن الغرب، إذا إنه من غير المتصور القيام بعملية لفك الاشتباك الحضارى بيننا وبين الغرب طالما نحن فى حاجة إليه وإلى تقنياته، ونرتبط معه فى سوق دولية فرضت علينا، بل أصبحت القطيعة معه تحتبر شكلاً من أشكال العقاب الصارم (غمدجى العراق وليبيا).

ويواجه من يتهم مشروعه بالأيديولوجيا بأنه لا يرى فرقاً يذكر، بل إن الباحث غير الأوروبي قادر على دراسة الوعي الأوربي بحياة وموضوعية، لأنه ليس منتعياً إليه، وهو فى نفس الوقت يرى أنه «قد تظهر الأيديولوجيا فى الرغبة فى التحرر من الهيمنة الثقافية للآخر على الأنا، ولكن هذه الرغبة فى التحرر فى الحقيقة ليست إيديولوجيا ولا علماً بل هو الوجود ذاته الذى يوجد نفسه على نحو طبيعى حر، وهو أساس العلم والأيديولوجيا فالتحرر علم الحركة كما أن الأيديولوجيا نظرية فى التحرر» [ص ٩٥]، وسنؤجل الحديث عن الأيديولوجيا لنهاية العرض. وإذا أعترض على أن هذا البيان هو مجرد أضغاث أحلام لمضطهد يعانى الخروج من جدل السيد والعبد، فحسن حنفى لا يجد غضاضة فى ذلك، إذ أن كل الإنجازات العظيمة فى الشرق أو فى الغرب لدى الأنبياء والعلماء والفلاسفة لم تبدأ سوى بمثل هذه الأحلام. ما يريد الوصول إليه إذن هو محاولة إعادة اكتشاف الوعي الأوروبي مرة أخرى، وبطريقة أخرى جديدة، تستطيع إخضاعه لمسار التاريخ. ورويته فى مساره هذا سوف تكشف عن تاريخانية، ونخرجه من قدسيته وكهنوته عند إكتشاف حدوده والسيطرة عليها، وسوف تكون هذه المحاولة - لديه - بمثابة مقدمة لتحرر الأنا.

وإذا تأملنا فيما يريد الوصول إليه سوف نضع يداً ومباشرة على نوع غريب من الاسقاط، بمعنى إذا تحدثنا بهذه العبارة عن الوعي العربى الإسلامى لاستقام الحال. إذ إن إعادة قراءته بطريقة جديدة تكشف عن تاريخانية وتخرجه من قدسيته وكهنوته هو ما يحاول بالفعل مفكرو تيسار اليسار الإسلامى وحسن حنفى من بينهم، إضافة إلى فصيل آخر من

الأكاديميين يحاول قراءة هذا التراث بشكل علمي داخل مساره التاريخي. والحق أن الوعي الأوروبي قد تمت معالجته بالفعل من قبل أبنائه بهذه الكيفية المنهجية التي تعلمناها عنهم، وربما الرؤية التي انبهرت إلى حد التقديس أمام هذا الوعي هي رؤية بعض مفكرينا نحن، وليست رؤية أبناء الغرب نفسه، لذا نعجب كيف سيكون هذا مقدمة لتحرر الأنا، إلا إذا كان الغرض منه مجرد جلسة راحة وعلاج نفسى نخلع فيهما عواثقنا المعرفية على الغرب ثم نتوهم القيام بدور المحلل والمعالج.

ويحاول حنفى أن تكون رؤيته مختلفة عن كل من عالج تاريخ الفكر الأوروبي قبله، أولا لأنه يحاول أن يضع الغرب بثقافته المتعددة ونتاجه الفكرية المختلفة أمام القارئ العربى بطريقة تبسطه، وتجعل هذا القارئ يلتقط الحيوط دون انهيار، وتمكنه من أن يتابع بنفسه هذه الدراسة دون عقد أو تعقيدات، وثانيا لأن عرضه لهذا التاريخ يقلب عليه الجانب النقدي والذي لا يكتفى بالعرض للمحايد الذى اتسمت به أغلب الدراسات قبله. وثالثا لأن حسن حنفى يربط إسهامه هذا بمشروعه حول علم الاستغراب، بمعنى أن يضعه داخل إطار ويوظفه لخاية. ولأنه يهتم بالتأصيل ومراجعة المصادر الأولى، نجلده لاينسى أن يخصص فصلا عن مصادر تكوين الوعي الأوروبي، فبعد أن يقوم بتحليل المصطلحات، يقوم بكشف المصادر المعروفة لهذا الوعي (المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى)، ثم المصادر المجهولة أو المتجاهلة من قبل الغرب (المصدر الشرقى القديم والذي يشمل حضارات الصين والهند وفارس وما بين النهرين والشامى، والبيئة الأوروبية ذاتها (الموقع والتاريخ والعادات والديانات والأساطير... الخ)). ثم يتعرض فيما بعد للمراحل التى تخلق فيها الوعي الأوروبي وأسهمت فى تكوين عصوره الوسطى سواء فى عصر آباء الكنيسة من (١٠٠ - ٧٠٠م) أم فى العصر المدرسى (٧٠٠ - ١٤٠٠م)، وهو ماميزه بأن مرحلة فلسفة الطبيعة ولاينسى أن يقدم لنا عصر التحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة عندما يتعرض للإصلاح الدينى وعصر النهضة الذى تنتهى فيه مرحلة المصادر معلنة بداية التكوين الجليلد ليطمحور الرعى الأوروبي حول أفكار العقل والطبيعة والإنسان، ويواصل حنفى رحلته حول تكوين الوعي الأوروبي فيرى بدايات هذا التكوين أولا فى العقلانية التى ظهرت فى القرن السابع عشر والتى دشنها ديكرت يوضعه الأنا فى مواجهة الفكر، والتجريبية التى ظهرت فى نفس القرن مع هوبز ولوك... الخ، وأصبح هناك منهج يقوم على دراسة العلل المكونة للظواهر عند هوبز، وأصبح لدى لوك مهمة للفلسفة وهى النقد،

ومهمة أخرى للعلم وهي الإيجاب. ولا ينهى حنفى هذا الجزء دون الحديث عن عقلانية وتجريبية وتنويرية القرن الثامن عشر، والذي كان قد بدأها كانط عندما حاول الجمع بين العقلانية والتجريبية، وعلى الرغم من صعوبة الفصل الدقيق في هذه المرحلة من تاريخ الوعي الأوروبي، إلا أن حنفى يرى أن هذا التقسيم أقرب للواقع ومفيد من الناحية الاجرائية (ص ٢٨٣). وفي سياق الحديث عن الذروة في تكوين الوعي الأوروبي، يحصر حنفى هذه المرحلة في التيارات الأوروبية الكبيرة: مابعد الكانطية، والرومانسية، والهيكلية، وفي التطورات التي طالت المثالية، والوضعية، والليبرالية، والاشتراكية. ولكي يتتبع مصير الوعي الأوروبي يبدأ في تتبع التيار المثالي والتجريبى واللذين يسدان معا في الانا أفكر مع ديكرت وبيكون، ويصلان إلى الذروة في أواخر القرن الثامن عشر، الأول مع هيجل وشلنج والثاني مع كونت ومل، ثم تكتسب هذه البداية كلما أنتقلنا إلى القرن التاسع عشر والعشرين حينما يبدأ النقد الموجه لكلا التيارين المثالي والذي انتقدته البراجماتية والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة، والتجريبية والذي انتقدته الكانطية الجديدة، وتم أيضا من خلال نقد علمي الاجتماع والنفس، كما أن عملية النقد تلك ظهرت من خلال محاولات الجمع بين المثالية والواقعية، أو من خلال فلسفة الظاهريات التي دشنها هوسرل. حتى يصل حنفى إلى بداية النهاية لهذا الوعي في الانا موجود مع الفلسفة الوجودية، والشخصانية، والتوماوية والأوغسطينية الجديديتين، مارا بمدرسة فرنكفورت، وفلسفة العلوم والفلسفتين التحليلية ثم التفكيكية.

وبدورنا نتساءل عن الجديد في هذا العرض، إذ إن دراسات غربية كثيرة قد قامت بنفس الجهد، بل وقسمت الفكر الغربي بنفس التقسيم واستخدمت نفس المحاور والمصطلحات، بل إن إميل برييه في كتابه عن تاريخ الفلسفة في جزئه الأول يخصص عن الفلسفة في الشرق فصلا (الفصل الرابع) ويتحدث فيه عن فلاسفة الإسلام (الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد) إضافة للفلسفة اليهودية والبيزنطية. بالإضافة إلى أن هذه المعالجة التي أتمها حنفى في فصول كتابه والتي أمتدت من الفصل الرابع، وحتى الفصل السادس وأعطى لمراحلها أسماء: البداية، الذروة، نهاية البداية، وأخيرا بداية النهاية، نجدها تأخذ لديه بُعدا خلدونيا (نسبة لابن خلدون) واضحا، وكأنه أستعار منهج ابن خلدون التاريخي عن تطور الدول واندثارها، وحاول تطبيقه على مراحل تكوين الوعي الأوروبي، ومن حيث المبدأ سيكون هذا موقفا لحد كبير خدمة لهدفه في دراسة الغرب من

خلال مفاهيم ومناهج أبدعها الأنا، حتى يكون هناك مصداقية على الأقل عند دراسة الغرب بمناهجنا نحن، وليس بمناهجه هو، إلا أننا سرعان ما نكتشف أنه إذا كان ابن خلدون قد أبرز في منهجه عامل العصبية كعامل أساسي ينعكس ضعفا وقوة على مراحل التطور، فحنفى لم يحدد عاملا بعينه ليكون محركا، أو أساسا لحركة تاريخ الوعى الأوروبى، مكتفيا بالتفاصيل الكثيرة حول الطبيعة والأجواء المصاحبة لمراحل التكوين والتي أمد بها القارئ، ولهذا ضاعت فرصة كبيرة كان من الممكن أن تعطى لعمله البعد الذى ينشده.

وفى الفصل السابع يحاول حنفى تحديد بنية الوعى الأوروبى والتي يراها حصيلته التكوين السابق ومحصلته، وهو مالا ينكره أحد فى الغرب، ولا فى الشرق على السواء، إلا أنه يحاول من هنا اكتشاف بذور عقلية خاصة، وذلك من خلال التعرض للمفاهيم الرئيسة والتي لعبت دورا فى هذا التكوين كالفقطة المعرفية والتي أحدثت فجوة كبيرة بين الأنا والعالم ملأتها الفلسفات الحديثة، القائمة على التنظير العقلى لكى تستجيب لمتطلبات المشروع المعرفى الأوروبى، لذا لعبت المذاهب الفلسفية دورا كبيرا فى ملأ الفراغ الذى أحدثته تلك الفقطة مع الواقع الذى أصبح عاريا، ولهذا السبب اهتم حنفى بإبراز مكونات وبنية وتوالد المذاهب فى الوعى الأوروبى، ذلك الوعى الذى بات يشكل جزءا من نسجه أفكارا كنسبة المعرفة والحقيقة، ولما كان العقل يشكل محورا رئيسا فى بنيت ذلك الوعى تبعا لكل مرحلة مر بها، لذا نجد حنفى مهتما بموضوع حدود العقل والمشروع الأوروبى، هذا وهو فى الأساس معرفى نظرى يصطلم بمشروع آخر أخلاقى عملى، ومن هنا كان الاهتمام بقضية الواقع والقيمة من حيث اتحادهما أو انفصالهما. والواقع لولا الفقطة المعرفية، والاعتماد على العقل، والارتكان على نسبة المعرفة والحقيقة، ماكان للغرب قد استطاع تحقيق تحديث وتقدم مجتمعاته، ولقد تنبه أبناء الغرب ذاته لهذه النقطة، إذ إنه لا تناقض فيما بين المعرفى النظرى والأخلاقي العملى، على المستوى الفكرى، فكل منهما يتكامل مع الآخر ولا يناقضه، إلا أن الصورة التى طبقت بها الحداثة فى الغرب تبرز أزمة النكرة الكلاسيكية للحداثة وللإيديولوجيا الحديثة، ومن هنا يدافع مفكرون غربيون معاصرون عن تلك الحداثة، بل ويدعون حتى لتوسيعهما مثل هيرمانس وتورين.

وتجمل الظروف السابقة مجتمعة - فى نظر حسن حنفى - من الوعى الأوروبى وعيا تاريخيا بالدرجة الأولى، حيث بتوالد المذاهب الفلسفية وتراكمها عبر العصور «بدا الوعى الأوروبى فى كل عصر يمثل مرحلة تتلوها مرحلة أخرى». (ص ٦٦٥) «من العقلانية إلى التنوير

والثورة الاجتماعية إلى العلم والصناعة إلى أزمة الوجود... كل منها تتولد من الأخرى تولدا طبيعيا: العقل وامتداده في التنوير، والعلم وامتداده في أزمة الإنسان» (ص ٦٦٩). ومن هنا تصبح بنية الوعي الأوروبي - في حالته الخاصة تلك - من صنع التاريخ، وتاريخ ذلك الوعي من صنع البنية، على الرغم من استقلال البنية بذاتها وتأثيرها في مجرى التاريخ: بناء على ذلك يرى حنفى أن «تاريخ البنية يبين كيف تكونت البنية في الوعي التاريخي، وبنية التاريخ تبين كيف تتحكم البنية في العقلية الأوروبية وفي رؤيتها للواقع والتاريخ» (ص ٦٧٩). وهذا ليس صحيحا على طول الخط، وإلا كيف نبرر ذلك النقد الداخلي للحدثة والذي وجهه روسو عندما دعا إلى إنسجام الطبيعة ضد العبث والظلم الاجتماعي بإعداده للعقد الاجتماعي، وعلى عكس من انتقدوا الحدثة لإقامة مجتمعات وسلطات جديدة لم يدع روسو إلى الحرية الشخصية أو إلى التقاليد الجماعية ضد السلطة، ولكنه دعا إلى النظام في مقابل الانظام وإلى الطبيعية والجمعية في مقابل المصلحة الخاصة في ظل خضوع الفرد الكامل للإرادة العامة والتي تشكل مجتمع إرادي وطبيعي في نفس الوقت. وإذا قيل إن روسو كان استثناءا فنقول وأين نضع نيشتشه وفرويد، وماركس وشبنجلر، وفوكو وحتى دريدا وغيرهم، وكلهم خرج عن تحكم البنية في العقلية الأوروبية وفي رؤيتها للواقع والتاريخ.

وفي الفصل الثامن والأخير والمعنى بمصير الوعي الأوروبي يعرض حنفى للعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر في مسار وتداخل كل منهما بالآخر، ليحدد لحظات الالتقاء التاريخية صعودا وهبوطا بينهما عبر القرون، ليخلص لنتيجة مفادها: إن الوعي الأوروبي يخضع لقانون التاريخ، وأن كل وعي متناه بالضرورة، وما فلسفات العدم في الفكر، وموت الروح في الفنون إلا تعبير عن أزمة القرب العميقة، فعلى الرغم مما يُشاع عن الفائض الإنتاجي والقوة العسكرية، وسطوة العلم وثورة المعلومات، ومجتمع الرفاهية والخدمات أو حتى رياح الحرية التي هبت على أوروبا الشرقية أخيرا، فإن المشكلة تكمن منذ البداية في فصل المشروع المعرفي عن المشروع الأخلاقي حيث «فصل بين الواقع والقيمة، فأصبح الواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع» (ص ٧٣٠)، وعلى هذا يؤسس حنفى مسارا صاعدا للأنا في مقابل المسار الهابط والمتوقع للآخر، حينما يحاول أن يفتش عن مظاهر تنمى له هذه القناعة في وعي العالم الثالث فيرى في إنجازات حركات التحرر في

القرن العشرين، وفي العمق التاريخي الممتد، والموقع الجغرافي المتوسط الإمكانات المادية والبشرية اللامحدودة، بالإضافة إلى الأيديولوجيات السياسية المستقلة والتي إبدعها أبناء العالم الثالث، بالإضافة إلى الإبداع الذاتي في العلوم السياسية، والمشايخ العربية المعاصرة، يرى في كل هذا، مظاهر تبشر بأن الأنا صاعد لا محالة. ولكي يؤسس صعود الأنا يحاول إثارة عديد من التساؤلات التي تتمحور حول.

أولاً: عوامل التجزئة في العالم الثالث والتي يرى مظاهرها «مجرد ظواهر سطحية تكشف عن وحدة أعمق ممتدة عبر التاريخ، وترتكز على مصالح الحاضر والمصير والمشارك» (ص ٧٥٤).

وثانياً: الثورات المضادة والتي يراها «ظاهرة مؤقتة، مجرد قوسين يمكن إغلاقهما، فالتاريخ الطويل لا تؤثر فيه لحظات الإجهاد والتعب» (ص ٧٥٦).

وثالثاً مظاهر التخلف والتي أصبحت لصيقة بالعالم الثالث يمكن تخطيها بوقف نهب الغرب للمواد الأولية، وإعادة توزيع الدخل في العالم الثالث وتشغيل أمواله داخل بلدانه وإعادة الاعتبار لتراثه العلمي الشفاهي، وإقامة المستشفيات ووقف هجرة العقول، والأخذ بالاحتياجات الفعلية والظروف البيئية لحل مشكلة الاسكان، حيث أن الشعوب الأوروبية وإن كانت قد تجاوزت هذه المشكلات المادية إلا أنها تعاني من خواء روحي بينما «شعوب العالم الثالث وإن كانت لم تتجاوز محلدات البدن إلا أن الروح عامرة» (ص ٧٦٣).

بهذا الطرح النظري المبسط يرى حتى أن التخلف في العالم الثالث ظاهري مما يدعونا للدهشة والتساؤل، ألم تشكل عوامل التجزئة تلك انقسامات عالمنا العربي. على الأقل - مما دفع العرب ليتقاتلون فيما بينهم في حرب الخليج؟ وكيف توقف دولا في العالم الثالث غنية وبترونية ولها مصالح مع الغرب، مع مصالح هذا العالم الذي تنتمي إليه؟ وكيف العمل في ظل الديكتاتوريات العسكرية التي تحكم شعوب المنطقة منذ الاستقلال؟ وهل يمكن تجاوز هذا بدون تبني مفاهيم كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وهي مفاهيم الحداثة الغربية؟ وما هي الدوافع التي ستدفع الغرب للتوقف عن نهب موانئنا الأولية؟ وما الذي سيدفع البورجوازيات الحاكمة إلى العمل ضد مصالحها بإعادة توزيع الدخل أو استثمار أموالها داخل بلدانها، أو أن تعمل بكل ما أتييسر؟ ولن نتحدث عن ذلك الخواء الروحي للغرب،

والروح العامرة في الشرق فهي مقولة مضللة تحاول إلصاق طبائع محدودة لكلا الطرفين تعمل على توسيع الهوة وتكريسها وليس تجاورها متأمية بالأديب الإنجليزى كبلنج الذى قال: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا.

ويتقدم حسن حنفى خطوة أبعد لكى يبين ميكانيزم انتقال الحضارة من الشرق إلى الغرب حينما تجلت الروح الشرقية واكتملت فى مسارها الأخير فى الذاتية الأوروبية فى بداية الوعى الأوروبى، إلا أن ظهور مظاهر العدم فى هذا الوعى أخيراً على يد فلاسفة أمثال: نيتشة واشبنجر، وهوسرل، وشيلر، وبرجسون، وتوينى. الخ وظهر ميلاد حضارى جديد للعالم الثالث على يد: فانون، وديريه، وجيفارا، ونكروما، وسيكوتورى، وناصر، ماوتسى تونج، وغاندى، وتيتو، ونهرو، وماندلا. الخ بالإضافة للتحرر الوطنى - كل هذا - يرهن بما لا بدع مجالاً لآى شك أن الشرق قادم ونهضته مؤكدة.

والملاحظ فى هذه معانية أنها تستند مبررها، وما يؤكد عليها، إذ هى معانية صورية صرفة، ولا تحمل فى طياتها تأكيداً على صعود الشرق، أولاً لأن الأسماء الأوروبية المذكورة هى لفلاسة كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الصرفة، بينما الأسماء الأخرى كان أغلبها لأساسة ظهوروا فى العالم الثالث. وأغلبهم ليس له اجتهاد فلسفى نظرى بقدر ما له من تحرك سياسى على الأرض. وثانياً ليس معنى ظهور فلاسفة غربيين ينتقدون الغرب، أن الغرب سينهار، ولكن يعتبر هذا جزء من حيوية الغرب. ونظرة الأنا للآخر أو العكس يتحدد من خلالها هدف علم الاستغراب، الذى يهدف «إلى تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا والآخر إلى علم دقيق ومنطق محكم وجدل تاريخى» (ص ٧٧٦)، ويتسع الأنا - لدى حسن حنفى - حتى يشمل ما هو دون الشمال «فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالى. وبالتالي يتحقق الهدف الاقصى من «علم الاستغراب» (ص ٧٧٧).

ولعلنا سنحاول هنا مناقشة ذلك العلم الذى طرقه حسن حنفى باسم علم الاستغراب، إذ إن العلم نمط من المعرفة النقدية والتى تشير فى معناها الأول إلى أن العلم يتحكم بانبائه فى مسالكه، واضعاً معايير محددة للصلاحيات، وتشير فى معناها الثانى بأنها تساهم بإنهاج تسمح له بتوسيع حقل معرفة بطريقة مستمرة، المسلك العلمى تأملى وهو فى نفس الوقت

تنبؤى، ومن الجوهري أن نلاحظ أن المبادئ المنظمة للعلم لم تعط له عن طريق هيئة خارجية، بل إن إعداد معايير الصلاحية ومناهج البحث تشكل جزءاً جوهرياً لتطور المعرفة العلمية ذاتها (Encyclopedia Universaalis Corpus 20, 1993). ومن هنا فإن عملية إنشاء علماً ليست عملية مرتبطة بالنيات الحسنة، ولكنها عملية إعداد وتنظيم وتحكم وتنبؤ وتفسير، ترتبط جميعاً بالمنهج الذى يعتمد على أبنيته الأساسية: الوقائع والمفاهيم والفروض والقوانين والنظريات (راجع د. صلاح قصوة، فلسفة العلم، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٦٥)، وبالتالي ليس من شأن العلم ولا من أهدافه القيام بادوار سياسية أو أيديولوجية كحصار الاطراف للمركز أو غيرها.

ويختتم حنفى مؤلفه بخاتمة يحاول فيها أن يبرز أهم الانتقادات التى يمكن أن توجه إليه بخصوص هذا العمل، ومحاولة الرد عليها فيما أسماه بمحاولة فى النقد الذاتى، وتتلخص هذه الانتقادات فى أولا التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، وثانياً فى صعوبة التصنيف والاختيار، وثالثاً فى التذبذب بين العصور والتأريخ بالقرون، ورابعاً فى اختلاف أساليب الفصول لدرجة عدم التجانس، وخامساً فى تحليل الوعى الحضارى للأنا أو للآخر دون أساسه التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذى تكون فيه. ويحاول حنفى أن يرد على هذه الانتقادات جميعاً، ففيما يخص الانتقاد الأول فهو يرغب فى أن يفيد هذا الكتاب عدد كبير من المتخصصين ومن الجمهور العادى، بالإضافة لهذه فى أن يكون عمله هذا هو مجرد توجيه للبحث الذى سيقوم به الباحثون، ولكى يرد على الانتقاد الثانى يبرز حقيقة تداخل المذاهب الفلسفية الغربية لدرجة يصعب معها الفصل بين المذاهب أو الشخصيات، بينما يرد على الانتقاد الثالث حينما يوضح أن اهتمامه كان منصباً على المذهب لا العصر، بالإضافة من جهة تعدد وتنوع المذاهب وبينها من يشد عن وضعه داخل إطار أو تصنيف، ومن جهة أخرى لتفاوت الفلاسفة فى الأعمار، حيث لم يكن يعنى حنفى سوى الرؤية العامة أو «البانوراما» على حساب الوقائع الصغيرة أو الأسماء الفردية. ويرد على الانتقاد الرابع حينما يحاول أن يرجع ما حدث بطبيعة كل من الحضارتين العربية الإسلامية أو الأوروبية الغربية ذاتها للتراكمات التى تمت فى الوعى الأوروبي ليست على نفس المستوى أو الدرجة فى الاشتداد، خاصة فى نهاية (القرن العشرين) وقد أراد الإفصاح عن هذه الاعتمادات الأخيرة فى الوعى الأوروبي وهى كثيفة لدرجة كبيرة، إضافة إلى

طبيعة الحضارة الأوروبية ذاتها وهى ذات طبيعة طردية يعكس الطبيعة المركزية للحضارة الإسلامية. وردا على الانتقاد الخامس والأخير والذى يُقدر حنفى وجهاته يرى عدم قدرته عليه حيث يحتاج جهد تاريخى بالاضافة لتكوين مزاجى ليس له، لذا أثر ترك هذا الباب مفتوحا لباحثين آخرين بعد أن مهد لهم الطريق.

ويضيف حنفى إلى جملة انتقاداته الذاتية هما يصيغه بصيغة الجمع إذ يجعله هموما فيما يسميه بهوم قصر العمر والذى يسند إليه أسباب بعض الانتقادات السابقة وإليه يحيل إسراره لإنجاز كتابه فى صياغته الأولى، إذ «هو الذى دفعنى إلى الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة. أأحد المعالم، وأضع الأسس، وأترك لغيرى وضع البناء» (ص ٧٨٦)، وإلى قصر العمر أيضا يعزو محاولته إعطاء حصيلة وجهة نظره فى تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها ومرة واحدة حتى يستحيل إلى ذات ويحول الآخر إلى موضوع للحكم والدرس بحيث ينزع من الأنا الرهبة التى تمتلك نفسه كلما تعرض للآخر حيث «إن سرد قصة الوعى الأوروبى دليل على اكتماله فى وعى الأنا واحتواء الأنا له...» (ص ٧٨٧) على الرغم من أن عملية تتبع روافد الفكر الغربى فى فكرنا المعاصر عملية هامة، إلا أنه نظر لقصر العمر يحيل حنفى هذا العمل على عائق الجميع، ولنفس الهم يحيل عدم تضمين عمله هذا على جانب النظرى منفصلا عن الجانب التطبيقى كما فى جبهته الأولى، ويقى على الرغم من كل هذه المقدمات المتقنة السؤال ما زال ماثلا وملحسا على ذهن حسن حنفى «كيف استعمل تراث الآخر كعلوم للوسائل، واستعمل تراث الأنا كعلوم للغايات، كيف أعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم وأعيد صياغة علوم الأنا كعلوم للعرب، كيف نستطيع الأنا أن تكون بؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر وتبعثره حولها ونجزاه فيها؟ ولعل عائق قصر العمر أستطاع أن يتحمل أوزارا كثيرة، إلا أنه لم يستطع هنا أن يلغى السؤال السابق والمُلح، وذلك السؤال الذى يظهر كخلفية تبرر كل هذا العمل، بل وتمنحه القدرة على الاستمرار، وتظهر لحذ كبير روح الشفى والانتقام من هذا الغرب.

بعد هذا العرض سنحاول إثارة الملاحظات السريعة التى نراها مهمة وأساسية:

- ١ - اقتصر حسن حنفى فى رؤية غروب الحضارة الأوروبية على متابعتها لحظة اشبنجلر، وفوكو، ودريدا والمعروف أن هؤلاء هم الذين تنبأوا بموت الحضارة الغربية، إلا أن هناك كثيرين من الفلاسفة الغربيين سلكوا مسلكا آخر يؤكد على أن الحضارة الغربية

ما زالت تؤدي دورها ولم تنطفئ، بعد وما زالت مؤثرة وستظل. وما يؤكد ذلك يكفي إلقاء نظرة على أحد المفكرين الغربيين المعاصرين، فهذا هو مشلا آلان تورين يرى: إن نجاحات العقل التقني لا ينبغي أن تنسيتا إبداعية الوجود البشري. إن عملية العقلنة وعملية تحقيق الذات Subjectivatis تدوان في نفس الوقت كالتنهضة والإصلاح الديني اللذين يتعارضا، إلا أنهما يتكاملان كثيرا أيضا. فالعالم سوف لا يعد له من وحدة مجزئ عن المحاولات المتكررة للنزعة العلمية، فالإنسان بالتأكيد يتسبب للطبيعة وهو موضوع للمعرفة الموضوعية، ولكنه أيضا ذات وذاتية، ويضيف تورين أن المفهوم الكلاسيكي «التوري» للحداثة لم يحتفظ سوى بتحرير الفكر العقلاني، وموت الآلهة واختفاء النزعة الغائية. وإن مأساة حدثنا (الحداثة الغربية) هو أنها تطورت في النضال ضد نصفها الآخر، عندما عملت على تصيد الذات باسم العلم، طارحة كل صلة بالنزعة المسيحية التي عاشت أيضا في ديكارت وفي القرن الذي أعقبه، مدمرة باسم العقل والأمة ميراث النزعة الثنائية المسيحية ونظريات الحق الطبيعي التي تولد عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن بمعنى أننا دأبنا على تسميته حداثة لكل ما هو تدمير لجزء جوهرى من الحداثة ذاتها، ويؤكد تورين أنه ليست هناك حداثة إلا بالتعامل النامي للذات وللعقل وللوعى وللعلم، أريد أن يفرض علينا فكرة أنه ينبغي الاستغناء عن فكرة الذات من أجل أن نجعل العلم يتتصر، وأنه ينبغي خنق الشعور والتخيل من أجل تحرير العقل، وأنه كان ضروريا سحق الفئات الاجتماعية المتساهمة مع الانفعالية والنساء والأطفال، والعاملين والمستعمرين تحت طائلة النخبة الرأسمالية المتساهمة مع العقلانية. إذ إن تورين يرى في نهاية المطاف أن الحداثة تتتصر مع العلم، عندما يكون السلوك الإنساني مضبوطا بالوعى، مهما كان هذا يسمى أو لا يسمى بالنفس، وليس بالبحث عن التوافق مع نظام العالم، فالذات هي إرادة فرد في التحرك وفي أن يكون معترفا به كفاعل. (Alain Tourexine, Crit Critique de la modernite, Foyard, Paris 92, P. 240).

٢ - إن الانتقادات التي نراها كل يوم تنصب على أوروبا على الفكر الغربي عموما من خيرة أبنائه من الفلاسفة والمفكرين، هذه الانتقادات تعد في ذاتها مركز قوة للحضارة الغربية أكثر من أن تكون ضعفا أو خمولا، فالحضارة التي يجمع ابتناؤها على فكرة واحدة وأسلوب واحد ولا يحيطها التنوع والاختلاف من كل جانب هي الحضارة الأقرب إلى الموت، بينما الحضارة التي تثير التساؤل والاختلاف وتلغ للحيرة في كل عصر هي حضارة ما زالت على الأقل تدب فيها الروح.

٣ - والسؤال الذى لايزال مطروحا قبل وبعد علم الاستغراب هو: كيفية تحقيق النهضة؟ وما هى وسائل العملية والمادية التى إمكنها دفعا نحو تحقيق هذا الحلم؟ خاصة ونحن نعاين فى واقعنا العملى الوسائل التى يسيطر بها الغرب على مقدرات العالم من وسائل إعلامية، وسياسية واقتصادية، ومعلوماتية، وجيوش مجهزة بأحدث أجهزة الدمار... الخ، نطرح هذا لنسهم فى الخروج من حيز النظر إلى حيز العمل، ومن إطار التجريد إلى إطار الواقع العملى، فالنظريات الثورية المجردة لا تستقيم فى الواقع بدون أصحاب المصلحة الحقيقية فى التغيير فالاكثار لا يمكنها وحدها أن تغير الواقع أو أى من شروطه القاسية.

٤ - كما أنه علينا أن نناقش من جديد، بل ونؤكد على الشروط التى تجعل من «علم» الاستغراب هذا ليس انغلاقا على الذات، فى مقابل ما يحدث هذه الأيام عندما فقدنا مقدرات حياتنا ومصابرتنا لصالح الغرب، أو أنه ليس صرخة ألم عفوية تعبر عن ذلك الانسحاق الحضارى والدونية التى يشعر بها البعض منا هذه الأيام تجاه الغرب.

٥ - علينا أيضا دراسة عصر النهضة العربية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دراسة مفصلة وعميقة حتى نضع أيدنا على تفصيلات مشاريع الاحياء العربية والأسباب التى أدت إلى إخفاق معظمها، بالإضافة إلى العوامل التى أسهمت فى ألا تحدث عملية تراكم لهذه المشاريع، حتى أصبح معظمها يشكل جذور منزلة فى محيط واقعنا الثقافى والفكرى، وأصبح كل مشروع بداية جديدة، ورؤية مفتقدة الجلود. وما أدرانا أن «علم» الاستغراب نفسه هو أحد هذه المشاريع التى انتهت بمجرد انتهاء المرحلة (الشعور بنقل النكسات القومية). ولنا أن نتساءل هل استطاع «علم» الاستغراب البحث عن جذوره البعيدة منذ المعتزلة وابن رشد، وجذوره القريبة عند حسن العطار، والطهطاوى، والافغانى، ومحمد عبده، وإسماعيل مظهر، وكلها أجيال أسهمت - على حد علمى - اعظم إسهام فى أن تتميز الشخصية الوطنية فى أخذها عن الغرب، حتى لا تفقد هويتها، وأن تصبح لديهم فكرة استعارة حداثة الغرب ليس معناها الذوبان فيه أو التقليد الأعمى له، بل وأسهم البعض كإسماعيل مظهر بنظرية تمد - ويحق - أهم إنجاز نظرى عربى تعامل مع الغرب دون عقد أو إحساس بالدونية، وحاول التعامل الإيجابى معه دون أن ينيهر به ودون أن يتقصه - فى نفس الوقت - حقه لاعتبارات أيديولوجية.

٦ - وبنفس القدر من الجدية علينا دراسة عصر الترجمات الأولى التي بدأها المأمون في دار الحكمة وكيف استطاع العرب المسلمون أن يبدعوا عقب هذه الترجمات، إبداعات مازال التاريخ يحفظها، لأن القول بأن الفرق بين حال العرب المسلمين الآن وحالهم بالأمس كبير، وأن قوة العرب العسكرية في عصر المأمون استطاعت أن تلعب دورا كبيرا في الإسهام بالإسراع في هذا الإبداع، بينما أزمنا الحالية وعقد النقص التي أصابتنا تعيقنا منذ قرنين من الترجمات على الإبداع، على الرغم من صحة هذه الفكرة، إلا أنها تظل قاصرة على أن تعطينا إجابات شافية أو أسبابا كافية لما أصابنا، فهناك إلى جانب هذا عديد من الأسباب الأخرى، والتي لم تدرس حتى الآن وعلينا الوصول إليها واكتشافها. ولنا أن نلاحظ أن العرب قد سموا علومهم التي ابتدعوها والعلوم التي نقلوها عن اليونان «بعلوم الأوائل»، بينما وجدنا هذه التسمية قد تلاشت في عصور انحطاطنا الحضارى فاسميناها «العلوم الدخيلة» أو «علوم العجم».

٧ - أيضا هناك بعض الملاحظات الخاصة بعدم دقة بعض التفاصيل المتعلقة، خاصة بالجزء الأخير مثل إلحاق بلانشو بآرتو معتبرا الأول - خطأ - ناقدًا أدبيًا حديثًا، بينما موريس بلانشو (١٩٠٧) كاتب روائى معاصر، ومازال حيا حتى اليوم، حاول من خلال كتاباته تأسيس علاقات فيما بين النشاط الإبداعى وتجربة الغياب والحواء، والموت، بينما أنطوان آر تو (١٨٩٦ - ١٩٤٨) وهو كاتب وشاعر وكاريكاتيرست أثر على الأدب المعاصر عن طريق مغامرته الداخلية والتي قادته إلى الجنون وعن طريق مفهومه عن المسرح المفظظ. أو إلحاق ديلور بدريدا، والواقع وإن كانا يتشابهان ظاهريا في أن كل منهما عمل في حقل الأدب إلا أن جيل ديلور (١٩٢٥) الذى حاول من خلال هذه الدراسة الأدبية تحليل اللغة والمعنى (منطق المعنى - ١٩٦٩) وقد وصل لتحديد جديد للرغبة بالاشتراك مع جوتارى (ضد أوديب - ١٩٧٢)، إذن فإسهامه هذا يصب في نطاق التحليل النفسى بالرغم من بدايته الأدبية، بينما جاك دريدا (١٩٣٠) انطلق من تفكيك الميتافيزيقا الغربية متأملا في مواضع الكلام والكتابة، ومحاولة تحديد علاقات جديدة بين الأدب والفلسفة (الكتابة والاختلاف - ١٩٦٧). وأخيرا إلحاق فوكو بالتوسير، والواقع إذا كانا كل منهما قد دعا إلى القطعية إلا أن هناك اختلافات كبيرة بينهما، فمشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) قد خرج من تحليله للمؤسسات القمعية في الغرب (السجون والملاجئ) بمفهوم جديد عن التاريخ مطبوع

فى نظره بقطيعة ابستمولوجية؁ وبنقد جذرى للعلوم الإنسانية (الكلمات والأشياء ـ ١٩٦٦)؁ بينما نجد أن لويس التوسير (١٩١٨ ـ ١٩٩٠) الذى دعا لقراءة علمية لماركس خاصة رأس المال بعينها عن تلك القراءات الأيديولوجية؁ وقد قاده دراسة المفاهيم النظرية خلف المصطلحات لقطيعة فيما بين أعمال الشباب ورأس المال؁ واضعا فى مواجهة الخطاب الأيديولوجى ابستمولوجية ناقدة للزعة التجريبية (من أجل ماركس؁ قراءة لرأس المال؁ بالاشتراك مع إيتان باليار؁ ١٩٧١).

ولعلنا نجد أن هذا الخلط؁ ربما كان مقصودا؁ وهو محاولة لإلغاء الاختلافات والتنوع ليبدو الغرب أمامنا وكأنه يمثل فكر واحد ووحيد؁ وهى محاولة توازى أيضا ما قام به من إلغاء الخلافات والتمايزات الموجودة فى الأنا لجعله يعبر أيضا عن فكر واحد ووحيد؁ وبالتالي يصير الأنا أمام الآخر كتلة واحدة أمام كتلة أخرى واحدة بينهما هوة يصعب مع هذا التكتل تجاوزها وردمها. وستناقش هذه النقطة كمنهج لحسن حنفى فيما بعد.

ومع ذلك تظل هناك تساؤلات أخرى كثيرة ومتعددة حول الموضوع؁ فهو موضوع يثير للأفكار ويخفف الهمم؁ ويدفع إلى الدراسة والبحث والتأمل؁ وهذا ما يجعلنا نتوقف عند بعض الأفكار التى أثيرت فى هذا المؤلف :-

الأنا والآخر: يشكل موضوع الأنا والآخر حجر الزاوية فى مشروع «علم» الاستغراب؁ لدرجة يمكن القول معها أنه إذا غيرنا اسم الكتاب بدلا من علم الاستغراب إلى الأنا والآخر لن يشير هذا أى تغيير فى المحتوى. والواقع أن القول بالأنا يفترض دائما وجود الآخر؁ والعكس صحيح؁ فتصور الأنا دون آخر تصور غير منطقى؁ ولا واقعى؁ وينسحب الحديث على الأنا الثقافى بأبعاده المختلفة؁ والآخر دائما هو الدخيل والأجنبى والمخالف؁ وهو آخر بالنسبة لى؁ كما أنى آخر بالنسبة له. تتحدد هذه العلاقة وتتبلور على محك آخر هو الذات والموضوع؁ وهى علاقة بين موجب وسالب؁ فالذات هى ذات عارفة بالنسبة لموضوع تضعه موضع البحث والدراسة وهى بهذا تكتسب صفة إيجابية؁ بينما تتحول الأنا الأخرى أو الآخر إلى موضوع للبحث وبالتالي تكتسب صفة سلبية لكونها موضوع ملاحظة ودراسة؁ ويظل هذا الطرح الذهنى للأنا حبيس تصورها؁ وربما إرادتها كسمعية أحادية الجانب؁ حيث أن تحويلى الآخر إلى موضوع للبحث يتم وفق معايير وتخيالاتى؁ وليس معناه بالضرورة أن الآخر قد تحول تحول فعلى إلى موضوع؁ خاصة إذا كانت اهتماماته

منصبة على موضوعات أخرى تتعدى ما وصلت إليه الآنأ، ومازالت له تطلعاته ونشاطاته المختلفة وحتى طموحاته على كل الأصعدة. وحتى نمارس الآنأ تفوقها لابد من وجود الآخر، ولا شعور بالذات أو التفوق بانعدام الآخر، لأن الآنأ متفوقة دائما بالنسبة لآخر يمكن حساب إبداعات الآنأ قياسا على إبداعاته، فالجندي القوى والشجاع لا يمكن أن يدعى ذلك، ولا يمكن لمراقب أن يصفه بذلك دون أن يقيس شجاعة وقوته قياسا بشجاعة وقوة جندي آخر، والشخص السليم الخالئ من العاهات لا يمكن أن يعرف جسده كذلك إلا بمضاهاته بآخرين من ذوى العاهات أو الخالين منها. لذا يصبح القول بأن صيرورة التاريخ تؤدي إلى تبادل الأدوار بين الآنأ والآخر قولاً يحتاج لبرهان، فكون الآخر يتحول لموضوع سواء فى تقديرى أو فى الواقع أو فى الاثنين معاً، أو كون الآخر يفقد حيويته ومكانته، فليس معنى كل ذلك أن الآنأ سيكون الوارث الشرعى والطبيعى له بشكل آلى أو تلقائى، فالتاريخ عودنا بأنه ملىء بالآلاف الاحتمالات والفروض.

إما الغرب المتقدم أم الشرق المتقدم: هذه الفكرة تعود إلى مبدأ التنازع على البقاء، وهى فكرة انتشرت فى الغرب كما فى الشرق على أثر انتشار نظرية دارون فى التطور، وتبناها مثقفون من الطرفين «التنازع على البقاء وهو مبتغى كل أنا فى العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع فى هذا الوجود والتزاحم فى كل هذا العالم لتتال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقائها» (أبونصار العربى، تنازع البقاء بين أوروبا والإسلام، جريد الشعب، العدد ٢٧٥ الصادرة فى ٥ يناير ١٩١٣، ص ٢٤١)، ففكرة التنازع والصراع استبعدت أى حوار، وأصبح القضاء على الغرب وحضارته أملاً يراود مثقفوناً منذ فترة طويلة ولو عن طريق المعجزة «دعوا العصر الجليلدى يستحوذ على قارة أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة فى هذا الأقليم متعلزاً كما كان أولاً، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق - خصوصاً متى تغير شكل الحكم فى أهله - فترون الشرق قد عاد مشرقاً بالعلماء زاهراً بحقائق العلوم، مثبتاً مقراً لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً. (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (محمد المخزومى، «خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى، دار الفكر العربى، لبنان، ط٢، ١٩٦٥، ص ١١٨)، كما ترددت هذه الأفكار كثيراً فى أوساط رواد النهضة العرب، وهى فكرة جاءت كرد فعل على ما تعرض له الشرق الإسلامى من نكسات ونكبات متكررة على يد مستعمره من الغربيين.

والحق أن التاريخ يشهد على هذا مرتين: الأولى عندما كان الشرق العربي الإسلامي يملك زمام البحار ويشق عباب الآفاق بالقوة العسكرية الضاربة، مؤسسا لحضارة استقرت في وجدان أبنائه وأعدائه على السواء كحقيقة تاريخية حتى اليوم، في الوقت نفسه كان الغرب يزرع في ظلامية تامة يقودها الإقطاع بالتحالف مع الكنيسة. والثانية التي نعاصرها اليوم غرب متقدم بإمكانات مادية ووسائل حديثة ومتقدمة في مقابل شرقنا العربي الإسلامي الذي يروح فريسة لإخفاقاته ونكساته المتكررة، وما زال في نقطة البداية، يبدأ ثم سرعان ما يصادو البدء من جديد. هكذا يشهد التاريخ، إلا أن السؤال الذي نطرحه: هل هذه المعادلة حتمية؟

إن هذا السؤال - في نظري - جدير بأن يجد إجابة، هل نحن في حاجة إلى معجزة تقضى على الغرب، ومن هنا يصبح اندثار الغرب هو شرط تقدمنا، وإذا لم ينته سواء بالمعجزة أو باهترائه الداخلي وموته، هل سنظل ابد الدهر ننتظر أن يموت لنحيى نحن؟! لا نستطيع قبول التحدي وتشكيل حضارة يمكن بقوتها أن تتحول لمركز، ويكون في العالم أكثر من مركز حضارى، واشعاع ثقافى، بحيث يتحول الصراع والمنافسة إلى تعايش سلمى وتعاون؟

بين العلمى والأيدىولوجى: عانينا كثيرا من خلط الابستمى بالأيدىولوجية، ولقد لعب الغرب منذ تسلّم راية الحضارة لعبة الخلط تلك وبرع فيها، بحيث سرب لنا كثيرا من أنماطه الاستهلاكية، ومعايير ثقافته الخاصة، وأخلاقه وكثيرا من مفاهيمه التي ترتبط بتلقوه ورؤيته الخاصة للكون وللإنسان وللسياسة والاجتماع، ومن جهتنا قمنا ببنى كثير من هذه المفاهيم باعتبارها علما محايدا، وتعصبنا لها، ودافعنا عنها كدفاعنا عن علوم الطب والهندسة (وبالطبع يخرج عن هذا المناهج الغربية الحديثة التي ندرس بها موضوعاتنا)، وبعد أن ضعفت لحظة الانفعال والاندفاع، وراجعنا موقفنا عقب اخفاقاتنا ونكساتنا القومية، واكتشفنا مواقع الشراك التي نصبت. والحقيقة أن القول بالحيد العلمى والموضوعية العلمية هو قول يظل خال من المعنى، ولا أساس له في الواقع، لذا «فعلّم» الاستغراب مهما حاول أن يكون موضوعيا باعتباره «علما» - كما يدعى - فلن يستطيع أداء تلك المهمة غير الواقعية والتي لا تتفق مع الحقيقة والواقع، ود.حسن حنفي يعي هذه الحقيقة «فالأيدىولوجيا علم لأنها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحيد والموضوعية،

والعلم الدقيق أيديولوجيا لأنه ضد الأحكام المسبقة والمواقف الانفعالية» (ص ٩٥). ومع التسليم بعدم إمكانية الحياد العلمي إلا أنه علينا - مع ذلك - أن نفرق على مستوى وعينا ومناهجنا بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي حتى لا نقع في أي خلط كان.

منهج كتاب علم الاستغراب: ينبغي أن ننوه بأن هناك منهجا يلف كتاب حسن حنفي ونعتقد أنه يتخلل أفكاره وثنايا موضوعه، ألا وهو منهج التوحد والتشابه والتجانس - كما لاحظنا من قبل بشكل فرعي - إذ إن حنفي يبحث عن الكلي والواحد، مهملا الجزئي والمتكرر، يبحث عن الانسجام والتشابه تاركا التكرار والتعارض. لذا فالأنا لديه متجانس ومتشابه، لا يعبا بما فيه من التفصيلات أو الجزئيات أو الاختلافات، كل ما يهمه هو العام والكلي، وهو يطبق هذا المنهج على الوعي الغربي أيضا فهو لديه وعي واحد ومتجانس، يهمل ما فيه من تفصيلات أو جزئيات أو تنوعات، وكل ما هو عرضي، وإذا تعرض للعرضي أو التفصيلي فهذا لكي يستنتج وحدة الوعي الغربي وتجانسه، إلا أن هذا المنهج الذي يقف كخلفية وراء كتاب حسن حنفي يضبط لديه التوجه، وهو بمثابة البوصلة فالبحث في الأنا، وإبراز التشابه والتركيز عليه، هو في نفس الوقت الذي يؤكد اختلاف الأنا عن الآخر، وتعميق هذا الاختلاف، خاصة بعد إبراز التشابه الذاتي للآخر وتتناغمه، وفي نفس الوقت تعارضه، بل وتناقضه مع الأنا، وقد عاينا هذا منذ هذا منذ قليل ووجدنا كيف أن هذا المسلك قد أدى إلى الخلط لديه، إلا أننا نضيف الآن إلى هذا أن حسن حنفي المسلك حاول الحكم على إشكاليات ليست حقيقية في الفكر الغربي، بل هي كانت مجرد إسقاطات الأنا على تراث الآخر، مما يعقد مهمة الأنا الباحث العلمية، إلا إذا أراد أن تأتي نتائجه غير معبرة عن الواقع الموضوعي بل معبرة عن زهو الأنا المتعائلة، والتي تبدأ بحل الإشكالية المطروحة عليها بما يحقق لها هذا الزهو قبل أن تشرع في عملية البحث ذاتها.

وفي الختام أتساءل هل من الممكن أن أنهى هذا الموضوع على عكس ما يحاول علم الاستغراب تأكيد من تفكك الغرب وأفوله، مستندا على خط آخر وصوت آخر أيضا من الغرب يحاول أن يقول أن الغرب قد فهم مأساته ومزالقه وهو عازم على استيعاب الدرس، وتفادي الأفول، وربما يكون لنا في هذا أيضا درسًا تعليميًا إضافيًا، ورحم الله فيلسوف العرب الكندي الذي قال: «وينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أي أمي، وأن أي من الاجناس القاصية عنا والأمم المبائة (لنا)» (الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، دار إحياء المكتبة العربية، ١٩٤٨، نشر أحمد فؤاد الأهواني). إذا

يقول آلن تورين واضعا يده على أخطاء تطبيقات الحداثة الغربية والتي جعلت البعض يستنتج منها اقتراب الحضارة الغربية من لحظة الأفول: «نقد الحداثة يود تخليصها من تراث تاريخي يختزلها في العقلنة، ويقدم لها مصطلح الذات الشخصى، وعملية تحقيق الذات Subjectivition. فالحداثة لا تستند على مبدأ وحيد ولا أيضا على الهدم البسيط للعقبات فى مملكة العقل، لقد انجزت من حوار العقل والذات. بدون العقل تتغلق الذات وفى هوس هويتها؛ وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. فى هذا القرن عرفنا فى نفس الوقت ديكاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات؛ هل من الممكن لوجهى الحداثة الذين تقاتلا أو تجاهلا كل منهما الآخر أن يتحادثا، ويتعلما العيش معا؟» (A. Tousnaine Ibid).

قراءة مختلفة لعلم الإسـتغراب

دكتور صلاح المنجد (٥)

يحدو الكتاب شعور نبيل بكبرياء الذات الدينية أو القومية أو الوطنية أو كل ذلك جميعا، ورغبة مشبوبة في إعلاء شأنها إزاء استعلاء الغرب وسعيه لالتهام خصوصيتها.

ويغمر الكتاب طموح غلاب لإعادة الاعتبار لمن همشتهم ثقافة الغرب، فباتوا عالة عليها يقتاتون فئاتها.

وكتاب بمثل هذا الحجم الكبير، سواء بعدد صفحاته، أو بقيمة مؤلفه، لابد أن تعدد قراءاته وتباين الآراء حوله.

وما نحن بصدد اليوم هو بسط لإحدى قراءاته التي قد تبدو قراءة غير مألوفة أو متوقعة. ولعلنا نسهم، بذلك الاجتهاد، في اجتلاء بعض جوانبه الثرة والخصبة.

وأعترف بأن محاولتي تلك، التي أقدمها بين أيديكم، كانت نتيجة لما حاولت أن أجيب به على ما يفجره النص من أسئلة. فقد تبينت أن الإجابات التي تثيرها الأسئلة لا تفي النص حقه وجدارته. وسرعان ما ومضت في ذهني فكرة، وهي أن ما أصنعه على هذا النحو، ليس هو ما ينبغي أن أتعامل به مع الكتاب، ولابد أن أبحث عن نهج آخر مبين تماما لما نسميه بالخطاب الاستدلالي الذي يعتمد الحوار القائم على معارف معينة ومنطق صارم. فتحولت إلى مقاييس أو معايير خطاب آخر وقع في ظني أنها أصلح ما تكون في كشف قيمة الكتاب وأهميته التي يستحيل إنكارها.

(٥) عميد المعهد العالي للثقافة التي.

وربما يشفع لنا في الخروج عن القضبان الحديدية للخطاب الاستدلالي أن الكتب المقدسة، على علو قدرها، والقياس مع الفارق بطبيعة الحال، لا تناقش بمعايير ذلك الخطاب، لأنها تستهدف الغزلة والاعتبار، وليس المعرفة أو البرهان.

فلا يقدح إذن في شأن الكتاب أن ننصرف عن مقاييس الخطاب الاستدلالي إلى مقاييس مجال آخر لا يقل أهمية عن المجال الاستدلالي.

وهذا المجال الآخر هو الفن أو الدراما بوجه خاص. وقبل أن أبرهن على صحة تلك الدعوى التي تمثل الآن أمام عدالتكم، أقدم «شهود النفي» للملامة الخطاب الاستدلالي حتى يصفو لنا وجه هذا العمل الكبير. وتنتجلى لنا قسماته في نهاية الأمر.

فإذا ما التزمنا بقواعد الخطاب الاستدلالي فعلينا أن نضع أيدينا على أطروحة الكتاب الأساسية وهي من الواضح بحيث يمكن إيجازها في القول بأن بحثنا ودراستنا لإبداعات الغرب الفلسفية، إذا ما تمت تحت عنوان «علم الاستغراب» فإن الغرب أو الآخر، كما يجب أن يسميه المؤلف، سيغدو موضوعا يلحن للأنا بوصفه مفعولا به وخاضعا رغم أنه لأدوات بحثي. ولا ريب أن ذلك انتصار ساحق عليه، وإزالة لآثار عدوانه السابق عندما جعل من الأنا موضوعا للاستشراق. وحان دور الأنا لكي يجعله موضوعا لعلم الاستغراب. وحينئذ تسقط هيبة الغرب في أعيننا ونحس بالاستعلاء عليه. وعلى الفور نتسلم شعلة الحضارة، وتولى زمام أمورنا، بل ونقود العالم كله، وخاصة بعد إعلان بعض مفكرى الغرب سقوطه وأفوله. وقد آن الآوان لحل مشكلات الأنا بأن نضم كل تاريخ الفكر الغربى في مجلد واحد أو عدة مجلدات. والقضية الرئيسة لهذا الكتاب هي أن المذاهب الفلسفية الغربية جميعا تنشأ في ظروف خاصة، وأنها تتوالد فيما بينها طبقا لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين التقيضين في مذهب ثالث (ص ٧٨٦) وأن هذا التراتب الغربى بأسره ليس تراثا إنسانيا عام يحتوى على نموذج التجربة الشرية، بل هو فكر يبنى محض نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهله الظروف (ص ٣٦ - ٧). ولنحاول الإجابة عما تثيره الأطروحة من أسئلة، في نطاق الخطاب الاستدلالي.

السؤال الأول: هل تنشئ دراسة الفكر الغربى كموضوع للبحث علما جديدا؟ الإجابة لا، فالكتبات الجامعية والعامة متخمة بدراسات مستفيضة عن مذاهب الغرب الفلسفية، وحسبنا أن تلقى نظرة سريعة على مقررات أقسام الفلسفة بالجامعات.

السؤال الثاني: هل عجز الباحث (الأنثى) من قبل عن إدراك النسبة التاريخية والجغرافية للمذهب الفلسفية الغربية؟

الإجابة: كلا، فقط أصبح من الكليشيهات الشهيرة فى كل رسالة تتعمق مذهباً أو فكراً غريباً معنا أن يفرد فصل لبيان هذا الفكر «فى تيار عصره» وقد أصبحت عبارة مكرورة تنبئ بأن الباحث يوثق هذا الفكر أو ذاك بكل معطيات عصره التاريخي. بل وكثيراً ما تتداول الخصائص الجغرافية برد هذا الفكر أو ذاك إلى أقاليم معينة مثل الفلسفة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، مما يعنى اهتماماً بالفروق بين المناطق المكاتب المختلفة فى إنتاج أفكارها.

كما أننا لسنا فى حاجة إلى علم جديد يدرس علاقات الفكر الفلسفى بالأوضاع والمصالح الاجتماعية والسياسية، فهناك «علم اجتماع المعرفة» الذى يقوم بهذه المهمة خير قيام. بل إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد أشار بجلاء إلى أن الفكر لا يتولد عن الفكر بقدر ما يعكس مصالح معينة فى الواقع الاجتماعى التاريخي والجغرافى. وقد سبقهم إلى نحو ذلك «ابن خلدون» فى مقدمه. إذن فليس هذا جديداً فيما بين أيدينا من علوم.

السؤال الثالث: هل نحن فى حاجة إلى علم جديد لكى يذكرنا بأن المذهب فى الغرب تتوالد فيما بينها طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين النقيضين فى مذهب ثالث كما يقول المؤلف.

الإجابة: أولاً حكاية الثالوث الجدلي مستعارة مباشرة من فكر غربي هو الجدل الهيجلي. وليس لنا فضل فيها سوى ترديد لها. ثانياً. هذا الثالوث مشكوك فيه لتبسيطه الألى الساذج الذى يغازل كسلنا عن دراسة التنوعات والتعقيدات الهائلة التى لا يكفى فيها أن نلتقط من مذهب ما أمراً معيناً، ثم نبحث عن نقيض هذا الأمر فى مذهب آخر لنجعل من المذهبين بأسرهما نقيضين، ثم نفتش فى مذهب لاحق عما قد يبدو لنا توفيقاً أو تلفيقاً بين الأمرين لنجعل من ذلك المذهب الثالث تأليفاً بين النقيضين فهذا عمل هين يسير ليجأ إليه كثير من أبنائنا من الباحثين فى الماجستير والدكتوراه. وحتى إذا ما صدقت هذه الدعوى، فإنها دليل على أن الفكر الغربى ليس وعياً متجانساً وحيد الجانب أو الاتجاه بحيث علينا أن نواجهه صفقة واحدة.

وحتى إذا ما سلمنا جدلاً بأن الفكر الغربي يكشف عن وعى واحد مشترك. فإن فيلسوفاً غربياً معاصراً هو «جاك ديريدا» يفكك بنية هذا الفكر أو الوعي بتنوعاته المختلفة، وينكر مركزية الغرب. إذن فهذه دعوى قد استغرقت أعمال رائد التفكيكية بأدواته ومفاهيمه المبتكرة، ولا ينبغي علينا أن نكررها، ولكن بطريقة تستنسخ مصطلحات وأدوات الفكر الغربي الذي نحاول أن نستقلب عليه ونثبت فسادَه. فكتاب الاستغراب حافل بمصطلحات الغرب مثل الأنا والآخر، الذات والموضوع، مركب، العظيمة، عقدة الخوف، الأيديولوجية، الطبقة، البنية، الوعي، اليمين واليسار، القطيعة المعرفية وغيرها وغيرها مما لا نثر عليه في تراثنا القديم، أو يكون إبداعاً ينسب إلينا اليوم.

السؤال الرابع: من هو الأنا ومن هو الآخر؟

الجواب: لم يحدد المؤلف نخوم «الأنا» فبدأ كأنه تجميع لعناصر من هنا وهناك. بيد أننا يمكن أن نستخلص عبر استعراضه للتراث المختار أن الأنا ينتمي فحسب إلى العرب المسلمين. ومن ثم يستبعد أصحاب الديانات الأخرى. وأصحاب الحضارات العريقة كالمصرية والرافدين والفينيقية والفارسية وغيرها. كما يدعم هذا الاستنتاج أن المؤلف عند تحقيقه للتقدم والتخلف للأنا يبدأ من نقطة الصفر في القرن الأول الهجري.

وقد يعترض علينا بأن المؤلف قد أشار إلى بعض المؤسسات التي أنتجها «وعى الأنا» مثل الزنجية، الوجدانية، الوحدة الإسلامية، القومية العربية. الاشتراكية العربية، الاشتراكية الأفريقية، لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية، حركات ماو ماو، وهي كما هو واضح تتجاوز كثيراً العرب والمسلمين. ويورد على ذلك باحتمالات ثلاثة:

١ - فلماذا أن يكون هذا الأنا دون هوية محددة، وهو محض أمشاج وأخلاط من هنا وهناك.

٢ - أو هو مجرد حاصل جمع لكل من وقع تحت استغلال الاستعمار الغربي دون تمييز.

٣ - أو أن الأنا عودة إلى فكرة المركز والأطراف. فبينما يشكل العرب المسلمون المركز، يصبح ماعداً من العالم الثالث أطرافاً. ويؤكد هذا الاحتمال تسمية المؤلف (نسى صفحة ٧٣٣) لشعوب أمريكا اللاتينية «بالمؤلفة قلوبهم الجلد»! إذن فتبشير بهيلاد عصر جديد «لحضارة الأطراف» (ص ٦٠٧) في مقابل حضارة المركز الأوروبية لا يعنى دفاعاً عن التراث

الإنسانى العام والتجربة البشرية بل هو تكريس للتمييز العرقى والدينى الذى أشعله الغرب ولكن على نحو مقلوب أو معكوس، بمعنى أننا نستولى كعرب مسلمين على المركز ونجعل من الآخرين جميعا أطرافا نلحقهم بنا. أى علينا أن نواصل مسيرة القهر ولكن على غيرنا. فالمسألة ليست معبىا لإنسانية شاملة أو محررا من تبعية. بل هى رغبة لاهثة فى صنع ما صنع الاستعمار بنا ولكن مع تبادل الأدوار.

ويحدد لنا المؤلف الوسيلة التى نقلب بها الأدوار أو نعكسها. وتصيبنا الدهشة عندما نعرف أنها شديدة البساطة ولا تكلف شيئا. فما علينا إلا أن نحول الفكر الغربى إلى «موضوع للبحث».

ولكن، هل يكفى مثلا إذا ما جعلنا الفكر الصهيونى موضوعا لبحث الأنا أن نتقلب موازين القوى لصالحنا؟ إن صدق هذا فلا بد أن نفتح أقساما كثيرة للفكر الصهيونى بجامعاتنا كما ينبغى أن ندمج أجهزة للمخابرات لأنها الوحيدة الكفيلة بقهر العدو لأنها تجعل من كل أنشطة إسرائيل موضوعا لبحثها.

وأرجو أن يأذن لى الدكتور حسن أن أصرح بخاطر طرا على ذهنى. وهو أن معاملة الأعداء على الورق، بالهجوم عليهم والإضرار بهم إنما تشبه ممارسة إنسانية بدائية معروفة هى السحر. فكان فكر الخصم الذى نسحقه على الورق، بديل فعلى للانتصار على وجوده المادى بأسره، أو هو على الأقل مؤذن بئلك الانتصار.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن السحر قد دالت دولة منذ قديم وغدا البديل هو القوة المادية القائمة على العلم والتكنولوجيا.

والآن، وقد تجلّى لنا قصور الأسلوب الاستدلالى فى الكشف عن قيعة الكتاب الحقيقية، ينبغى علينا أن نحول اهتمامنا إلى أسلوب آخر، وهو الأسلوب الفنى الدراسى.

ولعل ما دفعنى دفعا إلى إعادة قراءة الكتاب على هذا الوجه الفنى، أن الكتاب لا يقدم مشروعا يمكن مناقشته بالوقائع أو المنطق، فهو لا يتحدثنا عن برنامج أو خطوات بعينها يتوجب اتباعها لكى نبلغ تحقيق الهدف، بل هو إثارة للانفعالات والمشاعر إزاء إنتاج الغرب الفلسفى، وبالتالي إزاء الغرب كله بوصفه شخصا علينا أن نخشاه أو ننهر به، بل علينا أن نزيد به، ونحجمه، ونحتقله فى زنازين علم الاستغراب فهنا يحدث التطهير

الأرسطى من الخوف من الغرب، ومن الشفقة على أنفسنا. فالعمل يعتمد على الصراع بين البطل (الأنا) وخصم البطل (الآخر) Antagonist وقد اختار المؤلف مسرح الأحداث والصراع مما يآلفه ويتقنه وهو الفلسفة الغربية، كما صنع نجيب محفوظ فى اختياره للحارة القاهرية ساحة لمعظم إبداعاته الروائية.

والنص كما هو معلوم، منظومة أو مجموعة من العلامات. والعلامة لها وجهان، الأول هو «الدال» وهو الجانب المحسوس من العلامة كما يتمثل فى الألفاظ. والثانى هو «المدلول» الذى ينشأ فى ذهن المتلقى أو القارئ. فيمنح العلامة معناها لأنه الجانب المفهوم، والمتصور، أو المعقول منها.

وفى النصوص الاستدلالية يشير الدال لدى القارئ مدلولاً وحيداً يتصل بالمحتوى المعرفى والمنطقى. أما فى الفن، وكتابتنا ينتمى إليه، تنطلق الدالات من هذا القيد بحيث تعدد مدلولاتها وتخلق كثافة دلالية أو ما يمكن تسميته «بفائض المعنى» عن طريق ما يعرف بالإيهام أو التضمين الذى يتخطى الدلالة الإشارية الوحيدة التى يلتزم بها الدال والمدلول فى الخطاب الاستدلالي. ومن ثم يكون النص نسقاً من الدالات يثير محتوى أو مضمونا لدى القراء وهو مجموع المدلولات التى تتخلق لديهم.

والفن وحده من بين الممارسات الإنسانية الذى يجمع بين طرفين هما المبدع والمتلقى، لأن العمل الفنى لا يكون كذلك إلا إذا استهلكه أو تداوله متذوق. فالرواية التى لم تقرأ لم تكتب. فلهذا يحرص المؤلف المبدع الدكتور حسن على استقطاب أكبر عدد من المتلقين على الرغم من اختلافهم فى كل شيء، فقد تحدث المؤلف عن كل المؤسسات الأهلية والحكومية، والاتحادات الاقليمية لدى جميع سكان العالم الثالث. وأثنى على التعددية، كما أبى إعجابه بتجربة الحزب الواحد، والانقلابات العسكرية، كل ذلك، على صعيد واحد دون تفرقة أو تمييز لأن الهدف الذى يهيم المؤلف هدف فنى هو تكثير قاعدة جمهوره واتساعها. ويتجلى ذلك مثلاً فى امتناع المؤلف عن تحديده للأنا بوصفه دالاً لا بد له من مدلول، وذلك لكى يسوعب كل القاهرين والمقهورين، والحكام والمحكومين فى العالم الثالث، وكذلك أنا وأنت وهم، كأفراد وأشخاص مما من شأنه أن يفضى إلى تعدد المدلولات التى تؤدى بدورها إلى فيض المعان والدلالات.

قراءة مختلفة لعلم الاستغراب

وتتبين العناصر الدرامية في الكتاب بجلاء ناصح . فنجد مثلا ما يسمى «بالعدالة الشعرية» التي تعنى الثأر من الشرير وهو الآخر، وانتصار البطل وهو الأنا . وكذلك امتطاء الخيال الجامح الذي لا يتقيد بالوقائع التاريخية، وخاصة في رؤية المؤلف الأسطورية النبيلة لتعاقب السلطة والغلبة للحضارات كل سبعة قرون هجرية . فقد حان دورنا، في هذا النص المثير، لتسلم الشعلة بعد أن تسلمها منا الغروب منذ سبعة قرون ماضية .

كما استخدم النص ما يسمى «باللقطات الاسترجاعية» (الفلاش باك) في حديثه عن التراث العربي الإسلامي، هنا وهناك .

وقد أقيم النص على البنية السردية من خلال الراوى وهو المؤلف، مما جعل النص ملحما ومشبعاً بالعناصر الدرامية والتي ينسجها في عرضه للمذاهب كصراع، وفعل، ورد فعل، وحبكة، ثم ذروه درامية تختم العمل كله بانتصار الأنا على الآخر بعد أن تحرر من عقدة الخوف منه .

وبعبارة موجزة، يمكن أن نعد النص نوعا من الدعوة والتحريض التي تستلهم أسلوب الكتب المقدسة التي تصطنع المجاز، والقصص، وإثارة المشاعر .

وأرجو في الختام، أن أكون قد وفقت إلى التنبيه إلى بعض لآلىء الكتاب التي تخفيها أصداف الخطاب الاستدلالي .

التخيير والثورة

قراءة في مفهوم حسن حنفى الماركسية

د. أنور مغيث (*)

تعدد وتتنوع إسهامات حسن حنفى فى مجالات الفكر فمن قراءات وتأملات فى القديم والحديث ومن إشتباك فى القضايا الاثنية الملحة فى واقعنا المصرى والعربى إلى اهتمام بتجارب معاصرة لشعوب أخرى فى آسيا وأمريكا اللاتينية.

يسمى حسن حنفى أن ينظم كل هذه الإسهامات فى إطار فكرى متماسك وهو ما يسميه مشروع التراث والتجديد، الذى يسمى لتوحيد العلوم فى علم واحد يكون مرادفا للحضارة كلها. ولكننا نرى أن هناك مفهوما مركزيا ينظم كل هذه الإسهامات ويربطها عند حسن حنفى، هو مفهوم الثورة فهو الباعث الاساسى لدراسة الفكر الغربى وتبقى المحصلة التى ينتهى إليها تأويل التراث (من العقيدة إلى الثورة) وهى المهمة التى تطرحها دراسة الواقع المباشر. إن مفهوم الثورة يمثل بالنسبة لكتابات حسن حنفى على اختلافها الدافع والمبرر والغاية فى آن.

ومفهوم الثورة لا يستخدم استخداما مجازيا للتعبير عن طريقة جديدة فى النظر للعالم أو عن منهج جديد فى تفسير الظواهر بل هو بالاساس يشير إلى ثورة اجتماعية بالمعنى المتعارف عليه تستهدف تغيير شكل الحكم وإرساء العدالة وتحرير الأرض.

(*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.

الثورة وثقافة الهوية

يقول ماركس فى الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ «الفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم قاموا بتفسير العالم بطرق شتى ولكن المهم هو تغييره» ونجد فى إلحاح حسن حنفى على ضرورة دخول الفكر فى معركة تغيير الواقع تمثلا كاملا لهذا النداء الذى صاغه ماركس ويبرز فى كتابات حسن حنفى هذا الدور الهام للفكر فى عملية التغيير الاجتماعى، وهى عملية معقدة تتداخل فيها القوى السياسية والامكانيات الاقتصادية ولكن يظل عند حسن حنفى أن الدور الثقافى هو الأبقى وهو الأقدر على الحفاظ على مكتسبات الثورة العربية المعاصرة.. الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ، التى تنبع من روح التاريخ وتنبثق من تاريخ الروح^(١) ويستوقفنا هنا تعبير «تاريخ الروح» إذ ينبغى على الفكر الهداف لتغيير المجتمع أن يعنى أمرين أساسيين فى أى مرحلة تاريخية نعيش؟ وعن أى روح نعيش؟ ويرجع فشل كل محاولات التغيير السابقة إلى غياب إدراك واضع لهذين الجانبين، ويرى حسن حنفى أن غياب «الوعى التاريخى بالموقف الحضارى هو سبب كبوة الإصلاح»^(٢) وهو أيضا سبب موت الفلسفة لدينا، لأن غياب الوعى التاريخى هو الذى أدى إلى وجود أجيال تتورع بين «الرضوخ» للسلفية جملة وبين التبنى الكامل للماركسية العلمية «السلفية والماركسية بالرغم مما بينها من تعارض ظاهرى إلا أنها فى حقيقة الأمر يشاركان فى خطأ واحد هو التنكر للحظة الحاضرة والمرحلة التاريخية التى تمر بها الشعوب فلا يمكن الانتقال من الحفرة إلى العلم دون عقلانية أو تنوير.. أو من الاقطاع إلى الشيوعية دون المرور بالليبرالية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية الدينية أو الحلقية ثم الاشتراكية العلمية»^(٣).

ودون هذا التصور يتبنى حسن حنفى رؤية خطية للتاريخ تفترض أن له غاية محددة سلفا ومراحل ضرورية ينبغى المرور بها للوصول لهذه الغاية كما يتبنى رؤية لعلاقتنا بالغرب تقوم على الانفصال التام فلا تلاقى ولا تفاعل وكأنا راكبين يسيران فى نفس الطريق.. لكننا متخلفون. وطبقا لهذه الرؤية يأمرنا الداعى للوعى التاريخى بالموقف الحضارى أن

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٨ ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨.

نقضى أثر الغرب خطوة خطوة وأن لا نحرق للمراحل... وينطبق علينا إذن ما يقوله ماركس بأن «البلاد المتخلفة ترى في البلاد المتقدمة صورة لمستقبلها القادم»⁽¹⁾.

إن هذه ليست إلا قراءة مبتورة ومتعجلة لمفهوم حسن حنفى عن الوعي التاريخي لأن لديه مفهوما آخر يعكس الآية وهو مفهوم الروح أو الذات الحضارية. وهذا المفهوم لا يطلق لتجديد مجموعة من العقائد والأفكار التي ترتبط بمجتمع معين لتمييزها عن عقائد أخرى لشعب آخر فحسب، بل يسعى حسن حنفى لتأجيله باحثاً له عن أسس سيكولوجية عبر مفاهيم مثل «المخزون النفسى عند الجماهير» و«الشعور الجمعى» و«الذات تدرك ذاتها في مواجهة الآخرين وقد أسهم التاريخ والجغرافيا والرسالة الدينية في تشكيل الذات الإسلامية الشرقية في مواجهة الذات الغربية المسيحية وهذه العلاقة التي يسودها الاختلاف والصراع يعبر عنها حسن حنفى بتمثيل «العلاقة بين الأنا والآخر» وهو تعبير يتسم بالوضوح ولكنه يفتقر إلى الدقة إذ لا يقدم لنا أى مسوغات للانتقال من إطلاق كلمة الأنا على الذات الفردية الواعية بنفسها إلى مستوى جمعى يجمع ملايين النفوس الفردية. فحتى إطلاق الأنا وما يتضمنه من شعور بالهوية على النفس الفردية تعرض في تاريخ الفكر لانتقادات كبيرة على المستوى المعرفى من هيوم إلى فمجتشائين وعلى المستوى النفسى من فرويد إلى لاكان وقد عبر الفيلسوف الفرنسى مونتاني عن شكه في إمكانية تعبير الأنا عن الذات الفردية قائلاً «أنا».. هذا الكائن الآخر الموجود لدى الآخرين⁽²⁾ وقديما اعتبر أفلاطون أن الهوية هي جمعية بين الذات le Meme والآخر l'Autre⁽³⁾. إن مصطلحات مثل الذات الحضارية والأنا وروح الأمة تفرض نفسها فى أعمال حسن حنفى كمسلمات تتأرجح بين الاستعارة الأدبية والأداة المعرفية الصارمة. . والمشكلة التي تنشأ من التسليم بمثل هذه المصطلحات هو أننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتبنى معياراً للتمييز بين الأفكار من أجل قبولها أو رفضها يقوم على تحديد انتمائها أولاً فنكون أكثر تسامحاً وتواطؤاً مع أوهامنا وأشداء على هفوات غيرنا.

وتتميز ثقافة الشرق الإسلامى لدى حسن حنفى بلورائها حول الوحي. هذا الوحي لا يمثل سمة فكرية فحسب بل إن له بعداً انطولوجياً أصيلاً باعتباره متطقاً لوجود هذه

(1) Karl Marx, Manifeste Communiste, Oeuvres I, Paris, Galimard, P. 165

(2) Montaigne, Oeuvres Complètes, Paris, Galimard, Paris

(3) Paul Ricoeur, Soi-même et l'Autre, Paris: Seuil, 1990, P. 17

الحضارة وهذا ما يحدد لمشروع التراث والتجديد مهمته «تحويل الوحي إلى علم شامل يعطى المبادئ العامة التى هى فى نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات». فالوحي منطق الوجود^(١). إن عدم تحديد إقامة مفهوم الوحي فى السماء الميتافيزيقية لحضارة ما من الحضارات وربطه بقوانين التاريخ وحركة المجتمعات يجعل له طابعا ديناميكيا وجدليا ومتطورا. وكأننا أمام الروح فى التاريخ كما عند هيجل دون الزعم بكونية هذه الروح. ولكن إنسان الوحي بالحركة التطور تجعله ينبذ مبدأ استبعاد الثقافات الأخرى ويستبنى مبدأ الاستيعاب والتمثل لأن كل حركة أو تطور ما هى إلا انتقال من حالة إلى أخرى، انتقال من مكان لآخر، انتقال للآخر. ولكن لكى يتم هذا المسار لابد أن يظل الوحي هو مركز الحضارة وإلا فلن يكون هناك حركة ولا تطور وإنما أقنعة تتوالى على ما هو ثابت وجامد.

الجانب الثانى فى تحديد ثقافة الهوية يعتمد على تحديد الآخر. والآخر مباشرة هو الغرب لأنه هو الذى فرض نفسه كأخر ولم يسمح لنا بتجاهله أو التعامل معه بلامبالاة وجوهر هذا الآخر هو السيطرة بالسلاح والثقافة، وأولى خطوات التحرر هى المقاومة ليست لسيطرته العسكرية فحسب ولكن لسيطرته الثقافية. إلى هنا ونحن بإزاء خطاب تحررى تقليدى يقف عند حدود التعبئة السياسية، ولكن البعد الأعمق الذى يضيفه حسن حنفى لتحديد طبيعة ثقافة الآخر هو أنها ليست مجرد وسيلة للسيطرة أو أحد عواملها المساعدة بل إن السيطرة هى جوهر الثقافة الغربية، السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان. إن هذه السيطرة ليست مجرد استخدمات استعمارية للثقافة كما كان يحلو لنا أن نقول، وأنها يمكن أن تستخدم فى سياق آخر ولغايات أخرى - إنها الأساس المعرفى لهذه الثقافة وإلغاء طابع السيطرة عنها معناه نفيها كليا. انطلاقا من هذا المنظور يمكننا أن نفهم ميل حسن حنفى إلى اعتبار الفروق بين الاتجاهات المختلفة فى الثقافة الغربية فروقا ثانوية وليست جلية فاصلة: «كل تراث يعبر عن وضع اجتماعى ومصالح معينة، مع ذلك هناك سمات عامة مشتركة تتخلل كل هذا التاج التراثى بالرغم من تعدده، لا فرق فى ذلك بين تراث الغرب الرأسمالى وتراث الغرب الاشتراكى.. فكلاهما سيطرة وهيمنة، بين تراث الطبقة المسيطرة وتراث الطبقة المسيطر عليها فكلاهما تراث عنصري»^(٢). مقاومة هذا التراث لا

(١) حسن حنفى، التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٠٣.

(٢) حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٢.

التغيير والثورة

يسكن. أن تتم إلا من خلال ثقافة أخرى لا تكون السيطرة أساسا معرفيا لها، متخلصة من انعصرية والتزوع إلى الهيمنة، ثقافة متسامحة تطرح علاقة أخرى بالطبيعة والإنسان ولكن لكى تستطيع أن تؤكد ذاتها فى مواجهة الآخر السائد لابد من النزوع إلى السيطرة تكتيكيا. حسن حنفى عندما يحاول تحديد موقفنا من التراث الأوروبى فهو يطرح المهام التالية:

١ - السيطرة على الوعى الأوروبى

٢ - دراسته على أنه تاريخ

٣ - رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافى

٤ - القضاء على أسطورة الثقافة العالمية^(١).

وهنا يمكننا أن نحدد الركنين الأساسيين لثقافة الأنا وهما تأسيس العلوم على الوعى ومواجهة الثقافة الغربية باعتبارها ثقافة هيمنة وسيطرة.

الماركسية وثقافة الأنا

انطلاقا من هذا المفهوم لثقافة الأنا نجد أن الموقف من الماركسية فى أعمال حسن حنفى شديد الاشتباك والتعقيد فهو لا يكفى بالرفض الواضح والنهائى ولا بالقبول الصريح والبسيط. لا يوجه حسن حنفى عناية خاصة إلى النظرية الماركسية فهو لم يهتم بترجمة أحد أديانها ولم يعكف على شرح وتبسيط مقولاتها ولم يعلن عن تبني منهجها فى دراسة ظاهرة من الظواهر. ولكننا أيضا لا نجد بدخل معها فى مجال الإثبات خطأ تصوراتها وفشل تنبؤاتها كما تفعل الكتابات ذات الطابع الدينى أو القومى، إنه فقط بتصورها كأحد مكونات ثقافتنا المعاصرة الذى لم يفرض وجوده فى ساحتنا الثقافية إلا لأننا فى حاجة إليه: «لا تعنى الثقافة الوافدة هنا ما تروج له الدوائر الرجعية فى عصرنا هذا من اعتبار الماركسية خاصة ثقافة وافدة، لأن الماركسية وإن ظهرت فى واقع معين إلا أنها نظرة علمية للواقع، وتعتبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الرموز بل بتحليل واقعها المعاصر»^(٢) يبدو أن مشروع التراث والتجديد لا يمنح الماركسية استثناء من حملته على التراث الأوروبى. ويتخذ هذا الاستثناء شكل الاعتراف بالأبوة أما ما يبدو وكأنه صادر لا محالة

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) التراث والتجديد، ص ٢٠٩.

عن حضارة أخرى سواء فى اللغة أم فى المفاهيم أم فى المناهج، وكان الأمر كذلك، فإن ذلك كله له أصول فى التراث وله واقعه فى واقعنا المعاصر أما من حيث المطلب أو من حيث الثقافات الشائعة المتداولة فى ثقافتنا المعاصرة. لقد أصبح ذلك كله جزءا من وجداننا المعاصر، ولم يعد دغخلا عليه^(١).

تجد ثقافة الأنا نفسها فى مأرق أمام الماركسية فهى لا تستطيع قبولها لأنها نشأت داخل الثقافة الغربية وفى إطار نظرتها ومفاهيمها كما لا تستطيع رفضها لأن هذا يعنى التكرار لمطلب هام يفرضه الواقع وتجاهل لثقافة شائعة ومتداولة فى ثقافتنا المعاصرة ولا يكفى هنا الادعاء بأنها موجودة فى تراثنا ولكن لا نعلمها.

وعندما يتعرض شخص ما لمثل هذا الموقف فإنه غالبا ما يلجأ إلى حيل نفسية لا شعورية تحفظ له نوعا من التوازن والشعور بالهوية وتسمى الظهور المنقنع، تميل الأنا الحضارية إلى حيل مماثلة تحفظ لها توازنها ومزاعمها فى الهوية فتلجأ إلى ما يسمى «التشكل الكاذب» وهو يعنى التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة. . . ويرى حسن حنفى فى إنجاء هذه الحيلة الدفاعية فجدد المفاهيم الماركسية ترتدى أثوابا إسلامية

الحاكمية لله تعنى تحقيق الوعى كنظام اجتماعى وإنشاء الدولة التى تعبر عن الكيان السياسى للأمة. وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعى أو بمعنى معاصر الحزب «البروليتارى» الذى يقوم بتحقيق الأيديولوجيا فى التاريخ^(٢) ويدعو للتضامن مع حركات التحرر الوطنى فى أمريكا اللاتينية باعتبارهم المؤلفون قلوبهم^(٣). وتسبى الذات الحضارية مقولة لينين الخاصة بضرب الرأسمالية العالمية فى الحلقة الأضعف ولكن بعد التعديل الذى يوجبه الاستيعاب والتمثيل» أمريكا اللاتينية هى جزء من بعدنا الجنوبي. . . أو على الأقل هى الغرب الجنوبي بالنسبة لنا فى حين أن الغرب التقليدى بالنسبة لنا هو الغرب الشمالى أو الشمال فإذا ما أمكن إتحاد الشرق والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالى وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من علم الاستغراب^(٤) يرى حسن حنفى أن الماركسية المتداولة فى ثقافتنا

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المرجع السابق

(٣) علم الاستغراب ٧٣٣.

(٤) المرجع السابق ٧٧٧.

المعاصرة والتي يقدمها لنا الماركسيون المحليون تتسم بالتقليدية والمحافظة تؤدي إلى نفور الشعب من قاموس السياسة لاغراقها في استعمال المفاهيم الغربية إنها قراءة لا تتعرف فيها الذات الحضارية على أى ملامح لها. إنها تدخل تحت ما يسمى بالاستشراق معكوساً أى قراءة الذات للتراث الغربى من وجهة نظر الغرب أو تبني المفهوم الغربى للفكر الغربى. ويأخذ حسن حنفى على مثل هذه القراءة بعض التحفظات المعرفية منها: أنها اختيار جزئى من التراث الغربى، تراث الآخر فى أحد مذاهبه: الشخصانية، الماركسية، الوجودية. . الخ، كما أنها نزع لهذه الأجزاء خارج بيتها مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى فالماركسية رد فعل على المثالية الألمانية والوجودية رد فعل على المثالية والوضعية^(١).

إن استخدام منطق التشكل الكاذب لا يعنى فقط تفسير المصطلحات والمفاهيم التي تنتمي إلى البيئة الأصلية للماركسية واستبدالها بأخرى تنتمي إلى الذات الحضارية ولكنه يعنى بالأساس تقديم قراءة مختلفة للماركسية. يقدم حسن حنفى لنا نموذجاً لهذه القراءة فى دراسة المنشورة بالإنجليزية: «ماركس ناقلاً للدين: قراءة إسلامية».

القراءة الإسلامية لماركس

يظن عادة أن هناك بعض نقاط التقاء بين الإسلام ومفهوم ماركس عن الاقتصاد والمجتمع. ويظن أيضاً أن ما يمنع أى إمكانية للتقارب هو نقد ماركس للدين. وخلافاً لما هو سائد يتجه حسن حنفى بالتحديد إلى النقد الماركسي للدين ليجمعه أساساً للقاء بين ماركس والإسلام فأولا هناك بينهما اتفاق من حيث المبدأ وهو نقد للخبرات الدينية السابقة على الإسلام واتفاق على نقد الطقوس كتمبير مظهرى يتضمن نوعاً من التفاق فى التعبير عن الشعور الدينى ويرتكز نقد ماركس للدين أساساً على اعتباره منتجاً اجتماعياً يعكس تطور المجتمع وتنعكس فيه آمال وإحباطات الإنسان ولذا فهو يهتم بتجديد الأصول الاجتماعية الكامنة خلف تطور اليهودية والمسيحية فى الغرب، ويبحث عن الصلة الضرورية بين مسيحية العصور الوسطى وغط الإنتاج الاقطاعى. ويرى حسن حنفى أن هذا التصور لا يختلف عن الإسلام الذى لم يعتبر الدين كياناً فى حد ذاته إذ أنه يهدف لتحقيق السعادة

(١) المرجع السابق ٧٤.

والعدالة على الأرض. وعندما يتحقق الغرض لا يكون للدين أى وظيفة ولكنه يعاود الظهور كلما رجع المجتمع إلى طبيعته الظلمة. . وهذا ما يسمى بتاريخ النبوة^(١) والروحى فى الإسلام يأتى استجابة لمواقف واقعية تسمى بأسباب النزول، من هذه الوجهة يتفق الإسلام مع الماركسية فى أولوية البراكسيس (الممارسة العملية) على النظرية.

وعلى الرغم من هذه الخصائص التى تتيح اللقاء التى يشدد عليها حسن حنفى إلا أن ماركس قد اعتبر الإسلام ديناً كغيره من الأديان ويفسر ظهوره بأسباب تجارية وزراعية أى باعتباره تعبير عن غط إنتاج معين وهو غط الإنتاج الآسيوى، هذا بالإضافة إلى المفاهيم الشائعة التى استقاها من آباء المستشرقين الغربيين وبالتالى يكون من المنطقى أن يطبق ماركس على الإسلام استنتاجاته عن الأديان الأخرى دون وعى بأن اليهودية أو المسيحية ليست إلا جزءاً من الدين وليست الدين كله.

خلف هذه الصور من سوء الفهم أو سوء التفاهم يحاول حسن حنفى أن يبحث فى الجواهر، عن الوحدة الداخلية بين الماركسية والإسلام. وتبدأ عملية تأسيس هذه الوحدة الداخلية عن طريق إنكار انطباق نقد ماركس للدين على الإسلام، ويحتج الدكتور حسن حنفى بكون ماركس قد رد الدين إلى البيئة الاجتماعية والاقتصادية التى يوجد فيها، وبالتالى فهو ينطبق على المسيحية الغربية وليس على الإسلام وعلى الرغم من أن ماركس اعتبر الإسلام ديناً للشرق وليس رسالة كونية أى أنه ربطه بالبيئة التى نشأ فيها ولم يلتفت إلى تميز الإسلام الذى يعادل مرحلة العلم عن المسيحية التى تعادل مرحلة الميتافيزيقية وعن اليهودية التى تعادل مرحلة الدين حسب التقسيم الثلاثى لاجست كونت أن النقد الماركسى مؤسس على مثل إسلامية مخالفة للخبرة الدينية الغربية الجزئية.

والخطوة الثانية لتأسيس الوحدة بين الإسلام والماركسية هى إظهار احتواء الإسلام لكل اللحظات الهامة فى تطور الفكر الغربى حتى وأن بدت متناقضة فيما بينها فالبروتستانتية ثورة إسلامية على مستوى الفكر وعلى مستوى التاريخ^(٢) كما أنه طبقاً للإسلام يعتبر «التنوير خطوة نحو فهم الدين طبقاً للعقل»^(٣) ثم نصل إلى اعتبار الإسلام «دين اشتراكى بناء على معظم اختياراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»^(٤).

(1) Hassan Hanafi, Islam In The Modern World, Vol II, Cairo, The Anglo - Eoyptian Book, Shop, 1995. P. 384

(2) Ibid, P. 400

(3) Ibid, P. 404

(4) Ibid, P. 416

التغيير والتوبة

ونصل أخيراً إلى الخطوة الثالثة التي يقرر فيها حسن حنفى اقتران الماركسية بالإسلام ويصل إلى نوع من التماهى بينهما قائلاً إن الماركسية دين إسلامى كما أن الإسلام أيديولوجيا ماركسية⁽¹⁾ معززا فرضيته باعتباره أن المجتمع الإسلامى هو غالباً مجتمع بلا طبقات يسعى إلى عدم تركيز الثروة والسلطة فى أيدي النخبة ويعطى للدولة دوراً هاماً يقوم على تحديد الاسعار فى السوق وفرض الضرائب التصاعدية⁽²⁾.

ولو نظرنا إلى هذه الخطوات الثلاثة لوجدنا أنه فيما يخص الخطوة الأولى حول نقد ماركس للدين: نجد أن هذا النقد لا يقتصر فقط على رد الدين إلى البنية الاقتصادية والاجتماعية ولكنه أيضاً يشمل نقداً مستمداً من العقلانية الغربية فى عصر التنوير حيث كان ينظر للدين على أنه مجموعة من الخرافات ونقداً آخراً مستمداً من اثروبولوجيا فيورباخ يهدف إلى تأليه الإنسانية واستعادة صفاتها المفقودة فى الذات الإلهية؛ أى أنه نقد لا ينصب فقط عن تعبير الدين عن الوضع الاقتصادى والاجتماعى بل يعتمد على الدين كبنية تشمل الله والشيطان والحياة الدنيا والحياة الآخرة ومن هذه الزاوية يصعب تأسيس النقد الماركسى للدين على أصول إسلامية.

وفىما يتعلق بالخطوة الثانية نجد أنه لا يوجد فى الفكر الغربى تماهى آمن بين كلا من البروتستانتية والتنوير والاشتراكية فكل مرحلة تعتبر نقياً للسابقة عليها ومجاوراً لها على مستوى الوعى ولا نرى ما هى البنية التى تجمل كل هذه المراحل متجاورة بلا خلاف ولا تناقض داخل الإسلام.

أما بالنسبة للخطوة الثالثة فنحن أبعد ما نكون عن تصور ماركس للمجتمع الذى ينتهى فيه اغتراب الإنسان حيث يختفى فيه السوق والسعر وكذلك الدولة وتقسيم العمل وما يقدمه الدكتور حسن حنفى من إجراءات اقتصادية فى الإسلام ليس إلا صورة لراسمالية الدولة أو اشتراكية الدولة تختلف كثيراً عن راديكالية ماركس.

فى البحث عن ماركسية بديلة:

يعتبر حسن حنفى الماركسيين فصلاً مهماً من قوى التغيير فى الأمة لكنه يأخذ على الماركسية الوضعية التقليدية التى يتبنونها العديد من التحفظات منها عزلتها عن الجماهير وكونها رجعية ومحafظة لأنها أمية وليست وطنية كما أنها لم تتخلص من المفاهيم والمصطلحات المتمية لثقافة الآخر، ولذا فهى تعتبر مظهر من مظاهر الغتراب الثقافى.

(1) Ibid, P. 416

ولكن لما كانت الماركسية عنصر أساسى من ثقافتنا المعاصرة ومطلب يفرضه واقع البلاد النامية لذا حاول حسن حنفى البحث عن مصادر مختلفة يمكن أن نستقى منها صيغة للنظرية الماركسية أكثر تناسبا مع واقعنا وأكثر ارتباطا باللمحة التاريخية الراهنة وقد سار هذا البحث فى ثلاث اتجاهات مختلفة :

المحاولة الأولى: الماركسية النقدية

يتبنى حسن حنفى تقسيم الماركسية إلى ماركسية تقليدية شائعة وهى الماركسية الوضعية الداروينية التى تتخذ من مناهج علوم الطبيعة أساسا لها، وهذه هى الماركسية التى أوضح لوكاتش من قبل جاذبيتها الخاصة لدى مثقفي الدول المتخلفة اقتصاديا لأنها تجعل من التطور التاريخي أمرا حتميا كالتطور البيولوجي والتي وجدت بالطبع أنصار لها بين المثقفين الروس مما جعلها تفرس نفسها عالميا بعد نجاح الثورة البلشفية، يبحث حسن حنفى عن صيغة للماركسية تتجاوز المثالية دون الوقوع فى الوضعية الساذجة ويجدها فى «مدرسة فرانكفورت» التى أبرزت الحاجة إلى ماركسية نقدية، وتضمنت رفضا للوضعية والمادية الفظة التى تدعى التجرد من حكم القيمة مع التأكيد على بقاء الهيجلية والمثالية فى ماركس^(١) إن الماركسية النقدية بإبتعادها عن الارتباط بعلوم الطبيعة ونبذها للمادية الأحادية قد اهتمت بمشكلة الجواهر ومشكلة الوجود الإنسانى وبذلك اقتربت من روح القرن العشرين لذا فهى أنسب أشكال الماركسية الجديرة بأن يكون لها تفاعل خصص مع الواقع، والجديرة بأن نلعب دورا أساسيا فى تغيير العالم كما كان يأمل ماركس ولذا يقرر حسن حنفى: «أقرب الاحتمالات، لو كنت أوربا، هو التحول من المشروع المعرفى فى الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العملى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهيجلى الذى قام بنقد الدين، شتراوس ونقد المثالية، فيورباخ، ونقد الايديولوجيا، باور وشترنر، ونقد المجتمع، كارل ماركس وهى المرحلة التى قامت فيها الثورة الليبرالية بعد الثورة بنصف قرن، ثورة ١٨٤٨، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصادية الفلسفية. وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع أكون ماركسيا، ليس داروينيا بالضرورة بل ماركس جديد، يأخذ فى الاعتبار الاتجاهات الفلسفية فى القرن العشرين وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، ماركسية البناء الفوقى والتنظير المباشر للواقع»^(٢).

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨٨.

التغيير والثورة

يميل حسن حنفى إلى الماركسية النقدية نظرا لكونها تنحو إلى نقد البناء القسوى وتكشف كافة اشكال الاغتراب على المستوى النظرى فى المجتمع الرأسمالى وهو ما ينسجم مع تقديره الكبير للدور الثقافى فى عملية التغيير واعتباره أن الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ وهذا الدور الحاسم للفكر هو أيضا مصدر تحفظاته على الماركسية الوضعية الدراوينية التى تعطى اهتمامها الاكبر لتغيير آليات الإنتاج فى المجتمع . ولكن ما يقف دون تحول حسن حنفى الكامل لهذه الماركسية النقدية هو أن هناك مهمة للنظر الفلسفى يبنى أن تسبق هذا التحول وهى تطهير الفكر ونقد الواقع وهذه المهمة لا تستطيع أن تمثل الماركسية النقدية إطارا نظريا لها كما أن الماركسية الوضعية هى أبعد ما تكون عنها ولكن الإطار المناسب لها هو مرحلة ماركس الشاب إبان انتسابه لحركة الهيجلين الشبان التى وجهت سلاح النقد النظرى لجميع مظاهر الروح فى المجتمع .

المحاولة الثانية: استلهم حركة الهيجليين الشبان:

حركة الهيجليين الشبان حركة قصيرة العمر إذا لم تدم سوى عقد من الزمان إلا أنها حركة ثرية وخصبة، مليئة بالصخب والعنف، فى غضونها لم يعرف النقد حدودا وامتد مدفوعا بحبوة الشباب ورغبته فى التغيير ليطال كل المقدسات فشكك شتراس فى الوجود التاريخى للمسيح واعتبر أن اللقاء بين الآلوهية والإنسانية الذى تحدث عنه هيجل لا يعقل أن يتجسد فى شخص واحد وهو المسيح ولكن يتجسد فى تاريخ الإنسانية كلها، وانتقد باور كل تواطؤات هيجل مع الحكم الملكى البروسى مطالبا بليبرالية جذرية يكون محورها هو الإنسان الحر .

وانتقد فيورباخ الوعى الدينى باعتباره اغترابا وطالب الإنسانية باستعادة صفاتها المستلبة فى الذات الإلهية . أما شترنر فقد وجه نقده إلى النزعة الإنسانية الموروثة من عصر التنوير والتى تحتكر جهود الفرد ورغبته من أجل الدفاع عن قضايا باسم الإنسان الذى يعتبره شترنر وهما لا وجود له، فلا وجود إلا للأنا الفرد . وأراد ماركس الانتقال من السماء، التى انتقدت بما فيه الكفاية منذ كانط، إلى نقد الأرض فوجه أصبع الاتهام إلى العلاقات الاقتصادية التى تفرض الاغتراب على الإنسان وهى الملكية الخاصة والاستغلال الرأسمالى .

أما الجيل الثانى، الذى انضم للحركة بعد ١٨٤٢ ، والذى يضم فريدريك انجلر وريتشارد فاجنر وميشيل باكونين فقد كان دائب النشاط من أجل تحقيق مهمة شديدة الإلحاح وهى الثورة .

يمكننا أن ندرك مدى السحر الذى تمارسه هذه الفترة على فكر حسن حنفى فليس تعدد كتاباته وتنوعها إلا محاولة لإعمال النقد فى مختلف مجالات الروح من دين وفكر سياسة؛ محاولة لأن نتجز فى تاريخنا ما انجزه الهيجليون الشبان فى تاريخ الفكر الأوروبى. إن الوعى بلحقتنا التاريخية ويوقفنا الحضارى يجعل من استلهم حركة الهيجليين الشبان، من وجهة نظر حسن حنفى أمرا لا غنى عنه إن اكتشف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشيترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا وتاصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تشكل وإدهار^(١). إن الحلقة المفقودة التى يشير إليها الدكتور حسن حنفى تتمثل فى الانتقال مباشرة من الفكر إلى تغيير الواقع دون المرور بقصد الفكر. ففى فكرنا العربى قفزنا من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون. وهى مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ، أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شيترنر، وكأن النقد الاجتماعى عند ماركس والمجاز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل فى نقد الأسس النظرية لبناء الاجتماعى فى الدين والفكر والشعور، مازلنا فى فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من أحدهما إلى الأخرى على نحو طبيعى وأغفلنا التازيخ وحركته لغيباب البعد التاريخى فى وجداننا المعاصر^(٢).

لكننا على الرغم من إلحاح حسن حنفى على ضرورة استلهم الهيجليين الشبان، لو نظرنا إلى تصوره لخصائصنا الحضارية وملامح ثقافة الأنا التى تتميز بمرئية الوعى وشمول الإسلام واستيعابه لكل أشكال تطورنا التاريخى لوجدناه أقرب إلى اليمين الهيجلى منه إلى اليسار الهيجلى.

إذ أن من القضايا الأساسية التى انقسم بشأنها تلامذة هيجل إلى يمين ويسار هى غموض موقف هيجل فى مسألة التاريخ وهل هو دنىوى أم مقدس؟ فقد كان الهيجليون الكبار ينظرون للتاريخ باعتباره تحقيقا للروح وإن للتاريخ غاية معينة هى اتحاد الإلهى بالإنسانى وبالتالى فالتاريخ لا يمكن فهمه خارج إطار المسيحية ومن هنا فمسار التاريخ مقدس. أما بالنسبة للشبان فإنهم يرون أن هيجل عندما تحدث عن تطور التاريخ تحدث عن

(١) دراسات فلسفية.

(٢) المرجع السابق.

التغيير القوي

ثلاث مراحل هي: الفن والدين والفلسفة، وبالتالي فالتاريخ لا يفهم في التحليل الأخير بواسطة الدين ولكن بواسطة الفلسفة وليس للروح أى واقع آخر سوى أشكال التاريخ العينية. فالمسار التاريخي هو هذه الأشكال للروح وليس الروح نفسها... ولم يكن هناك سبيل للتوفيق بين وجهتي النظر خاصة وأن الهيجلين الشبان قد بدأوا في الدخول في معركة ضد الدين باسم الثقافة العلمانية والفلسفة أو في آخر الأمر باسم مسار التطور التاريخي نفسه^(١).

استهل الدكتور حسن حنفي حديثه عن الماركسية التقليدية بالجملة الشرطية «لو كنت أوروبا» لينفى - باعتباره ليس أوروبا - إمكانية تبنيه لهذا الاتجاه ولكنه في معرض حديثه عن مرحلة الهيجليين الشبان وجدواها لفكرنا العربي مع المعاصر لا يبرر هذا الشرط وذلك لتشابه المرحلة التاريخية التي نمر بها الآن مع المرحلة التي عاشها الهيجليون الشبان في ألمانيا كما يسعى حسن حنفي للتقريب بين إنتاجهم الفكري وثقافتنا الخاصة إذ يعتبر أن «الإصلاح الديني وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجليين الشبان ما هي إلا محاولة للاقتراب من إنسانية الإسلام وواقعيته^(٢)» هذه الرؤية لفكر الهيجليين الشبان تتعارض مع تقييم ماركس لهذه التجربة إذ إن أحد محاور نقده لهذه الأيديولوجية هو أن الهيجليين الشبان «غارقون في وحل القومية الألمانية»^(٣) وكان التخلص من هذا الإطار القومي الضيق هو ما ميز فكر ماركس إذا «تجلى تميزه واستقلاله عن الحركة الهيجلية في ثلاث سمات:

أولاً: الخروج بالصراع الفكري من كونه صراعاً بين الهيجلية والمسيحية إلى دائرة أوسع.

ثانياً: الكف عن اعتبار الشخص الألماني بترائه الفكري نموذجاً للإنسان الكوني ووضع الإنسان المنتج محله.

ثالثاً: الكف عن المراهنة على الطبقة الوسطى الألمانية: التعويل على الطبقة العاملة على مستوى أوروبا والعالم كله»^(٤) وفي نظر حسن حنفي لا تجعل مزاعم ماركس في الكونية نظريته أقرب لثقافتنا الخاصة من الفكر القومي للهيجليين الشبان ويظل مطروحا أمام الذات اكتشاف إطار جديد يسمح لها يتمثل واستيعاب نظرية ماركس وهو ما يسعى إليه حسن حنفي من خلال دعوته لللاهوت التحرير.

(١) أودر مغيب، الهيجليون الشبان والحالة السياسية والفكرية في ألمانيا، قضايا فكرية، الكتاب التاسع والعاشر، ١٩٩٠، ص ٢٦.

(٢) علم الاستغراب، ص ٤٤٥.

Karl Marx, Oeuvres (٣)

المحاولة الثالثة: لاهوت التحرير

يبرز لاهوت التحرير كثرة ل لقاء بين مشاعر الجماهير الدينية ورغبتها في التحرر والعدالة، وهذا اللقاء من وجهة نظر حسن حنفى ليس ممكنا فحسب بل واجبا أيضا ولا ضرورة لأن يقطع النشاط الثوري صلته بالدين؛ لأن «الدين حركة تقدمية في التاريخ لإذكاء الرعى وإكمال العقل واستغلال الإرادة وهو قادر على الدخول في عصر العلم والمدينة لأنه يوفى بمقتضياتها»^(١) وقد وجدت بعض الحركات الثورية المعاصرة في أمريكا اللاتينية وإيران في الدين منبعها لها. وهذه الطاقة الثورية الموجودة في الدين تدفع إلى اللقاء بالماركسية باعتبارها التعبير النظري عن مطالب الثورة المعاصرة قضية إعادة الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي.. وهي قضية قامت من أجلها الأحزاب الماركسية والاشتراكية.. هي قضية مثارة في أصل الرضى وفي نظرية الاستغلال ونقد تكليس الثروة في يد حفنة من الأغنياء^(٢).

ولكن ما يقف معرفيا في رجة هذا اللقاء هو موقف ماركس من موضوع الدين فقد اعتبره أفيون الشعب، ويرى حسن حنفى أن ماركس قد حدد للدين وظيفتين الأولى هو أنه أفيون للشعب يقوم بتسكين آلامه ودفعه لقبول واقعه الرديء، والوظيفة الثانية هي أن الدين صرخة المضطهدين كما قال ماركس ولكن الماركسيين التقليديين سعوا إلى إخفاء هذه الوظيفة الثانية والتي تجسدت تاريخيا في نشأة الأديان وثورات الفلاحين على الإقطاع خلف المصلحين الدينيين مثل توماس مونزر وكامبا نيل وياتى تنكر الماركسية التقليدية لهذا البعد الثورى في الدين حرصا على النزعة الوضعية المادية التي ترفض كل ما هو غيبى، ويرى حسن حنفى أن النزعة الوضعية في جوهرها نزعة محافظة هدفها الإبقاء على ما هو قائم أما نقد الأوضاع السائلة فهو يستند دائما على الدين واليوتوبيا. «ما زالت الاشتراكية الطوباوية تكشف عن قوة فلسفة التنوير والثور وغلبتها على المادية الداروينية التي قامت عليها الماركسية بعد ذلك... إن نجاح الماركسية على مستوى العمل نظرا لتعلمها من فشل الثورة الفرنسية وثورة ١٨٤٨ في تحقيق العدل الاجتماعى لا يعنى بالضرورة سلامة الأساس النظرى والذي كان مجرد الفلسفة السائلة في عصرها أعنى الداروينية الاجتماعية»^(٣).

(١) دراسات فلسفية، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) علم الاستغراب، ص ٢١٦.

إن هذا التشكك في سلامة الأساس النظرى للماركسية الوضعية يقدمه حسن حنفى ليفصح المجال ويقدم المنفذ المعرفى لبلورة ماركسية بديلة وليخلق صلة وثيقة بين المحاولات الثلاث التى قدمها أى تبنى الماركسية التقليدية واستلهاهم الهيجيليين الشبان ولاهوت التحرير .

ولكن يظل لاهوت التحرير هو الاختيار الأكثر انسجاما مع المقدمات النظرية التى ينطلق منها حسن حنفى؛ وهى تأكيد ثقافة الهوية ومواجهة هيمنة الآخر . ولكنه ليس بالضرورة الأكثر صحة والأكثر انسجاما مع نزوع الإنسان إلى الثورة والتحرر لانه يتضمن فى داخله مخاطر الانزلاق إلى النظرة الدينية للسياسة والتى تفتح الباب أمام مصادرة حرية الأفراد السلوكية والروحية وتتميز هذه النظرة الدينية بعدة سمات منها: الادانة الاخلاقية للمجتمع ومركزية الدين وتعالى السلطة^(١) . ولتأمل معا هذه العبارة للدكتور حسن حنفى: ولاية الفقيه تأصيل للثورة فى الدين، ودور العلماء فى قيادة الشعب وحكم الأمة وتطبيق الشريعة وتقنين الثورة^(٢) . نجد فى جملة واحدة لا تتجاوز السطر مفردات مثل (ولاية، قيادة، حكم، تطبيق، تقنين). موكب هائل من مفردات التسلط فى عبارة تدعو للتحرر! هذا فضلا عن أنه لو نظرنا لفكرة ولاية الفقيه الغريبة عن تراث الإسلام (السنى على الأقل) والتى تؤدى إلى تولية أمور السياسة لمن يتفقه فى الدين لساورنا القلق على نصيبنا من التحرر.

لكننا فى النهاية لا نجد أنفسنا إزاء محاولات حسن حنفى الثلاث للبحث عن ماركسية بديلة أمام انساق جاهزة ومذاهب متكاملة . . إتنا بالآخرى أمام ذرائع يستخدمها حسن حنفى ليطرح على أذهاننا أمثلة العصر الكبرى . ذرائع لها أيضا فضل توجيه انتباهنا إلى ثراء الثقافة العالمية، وقد كان حسن حنفى من القلائل الذى أشاروا إلى تنوع وخصوصية الفكر الماركسى خارج الإطار الستالينى الذى طرح به علينا، إن موقف حسن حنفى تجاه الفكر الماركسى يعتبر نموذجا لما تمثله كتابات حسن حنفى من تعامل مع الفكر الغربى . . إنه ليس موقف رفض وليس موقف تبنى . . إنه موقف تفاهل .

(١) انظر مقالنا: التفوق الكاثوليكي في فرنسا بين الدين والسياسة، قضايا فكرية، الكتاب الرابع عشر، ١٩٦٢ .

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٧٤٢ .

القسم الثالث
الموقف من الواقع
قراءات
«نظرية التفسير»

عقلانية حسن جنفى ومكانتها في خارطة الإنجاز الفلسفي العربي المعاصر^(١)

د. علي حسين الجابري^(٢)

شكلت النشاطات الفلسفية لعدد من الناشطين العرب، خلال العقد الأخير، القاعدة القومية لتأسيس الجمعية الفلسفية العربية.

وإذا كان المؤتمر الأول^(٣) المنعقد في عمان عام ١٩٨٣ قد طالب بقيام جمعية فلسفية للعرب لتوحيد جهودهم الفكرية. فإن المؤتمر الفلسفي الثاني^(٤) كان قد اتفق عام ١٩٨٧ تحت مظلة الجمعية الفلسفية العربية؛ التي اتخذت لها من عمان مقراً إدارياً، مثلما شكلت لها هيئة إدارية عربية قوامها خمسة من نواب للرئيس يتوزعون على عدد من الإقطار، إلى

(١) هذا الجهد: مخطط يمتد من بغداد الرشيد إلى القاهرة للزج بمزج أسيرة الأنواء بين قلب المصروية النابض وجناح الآلة الشرقي، وهو يحضن بالعبد السني للدكتور حسن جنفى مؤكناً حضوره بالرغم من ظروف الحصار. والفضل في كل ذلك يرجع لهبة الأخفاء بالكرم من أصدفائنا في قسم الفلسفة (آداب القاهرة) ولا سيما صديقنا الدكتور أحمد عبد الحليم عطية. نحن نتمنى لهذه الروح أن تنبؤ ونشر نقاليد جليلة تقوم على احترام رجال الفكر، فيصحبهم بكونزود بنه شامخاً يكلل بعلمه بعضاً وهو (الفكر العربي)، لقد جاءت مفردات هذا البحث المتواضع، ترميها بدور الجمعية الفلسفية العربية في مآذ الجسور ليساً بيتاً ومن بينها إسهامات الدكتور حنفى على صعيد المنهج والفكر سنمرض لهما في هذه الورقات التي جلت من وطن محاصر وموطن حمل حروله غلج الحصار ليقول (مرحباً) لمساتنا نرائق في مسعانا هذا. بغداد في كانون الثاني/ ١٩٩٥م

(٢) جامعة بغداد - العراق

(٣) راجعه في كتاب «الفلسفة في الوطن العربي» منشورات الجمعية الفلسفية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣ - ص ٣٠ وما تلاها.

(٤) الذي نُشرت أبحاثه ضمن كتاب «الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات الجمعية الفلسفية العربية «مركز دراسات الوحدة العربية» بيروت ١٩٨٨ ص ٢٤ - ص ٢٦٤.

جانب هيئة المقر (الأردنية) لغرض إدارة عمل الجمعية وعقد المؤتمرات وإصدار المجلة الفلسفية ومنشورات الجمعية، وبحوث مؤتمراتها، وغير ذلك من فعاليات (قومية).

وإذا كان لابد من وقفة عند - الجمعية الفلسفية العربية - في هذا المقام فاقول: مهما كانت أهمية قيام مثل هذه الجمعية لغرض لم شمل المشتغلين في الحقل الفلسفي من العرب على محاور تقريبهم إلى بعض؛ خدمة لحياة العرب المعاصرة، تبقى الفضيلة الأولى لثل هذا التجمع في إخراج (مجموعة) النشاطات الفلسفية اللاحقة، إلى القراء - بعد أن نبنت واستقام عودها وأعطت أكلها، في ظل هذه (المؤسسة المعرفية غير الحكومية) ومن خلال مؤتمراتها ونشراتها، وصلة الوصول التي أقامتها بين رجال الفلسفة العرب في المشرق والمغرب.

ولما كان توحيد الجهود العربية هدفا مشروعا للمشتغلين في الحقل الفلسفي ووسيلة عملية لتخطي العقبات المصطنعة أو الحقيقية في حياتنا العربية، والوصول بالموقف الفكري إلى مستوى القادر على تحقيق تراكم معرفي معين، يكون شهادة على (إبداع العقل العربي) وقدرته على تأكيد ذاته وحضوره وهويته، وإثبات وجوده في عالم صاحب دائم الانتاج، وكثير التجاور والتخطي لما هو مألوف وقائم، كانت الجمعية على الطريق الصحيح.

أن المتبع لفعاليات (الجمعية الفلسفية العربية) - ومقترباتها ^(١) - في العقد الأخير ^(٢)، يكشف حقيقة الأهداف المعرفية النبيلة لدعاة (مد الجسور) بين المفكرين العرب ولم الشمل على (محاور) فكرية تتيح لكبر عدد منهم فرصة التعرف على (الذات) وعلى (الآخر)،

(١) وأعني بها الفعاليات الفكرية العربية، التي تشكل في «ندوات ومؤتمرات» يتمخض عنها «بحوث منشورة» أو على شكل دوريات فلسفية تتضمن بحوثا فلسفية لعدد من الباحثين العرب ومنها على سبيل المثال لا الحصر (الندوات الفلسفية حول العقلانية في الفكر العربي - تونس ١٩٨٧) وللنشورة في «مجلة الرحلة للفريضة» عدد ٥١ - الرباط ١٩٨٨ ص ٨ - ص ١٦٣. ودراسات مغربية التي نشرت مجموعة أبحاث المفكرين عرب عن الدكتور محمد عزيز الحياحي «الرباط ١٩٨٨». والملتقى الفلسفي في تونس حول حاجة العرب للفلسفة «تونس ١٩٨٧» وغيرها كثير في الشمال الإفريقي. وللشرق العربي، منها بحوث «المجلة الفلسفية المصرية» المجلد الأول ١٩٩٢ وبحوث المجلات الفلسفية في المغرب وتونس ومصر وليبيا والعراق.

(٢) وفي مقدمتها بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، للتعقد بعمان في ١٩٩٢ والذي تناول ثلاثة محاور «الأول» المؤلف من التراث. تحدث فيه الدكتورة: عبد القادر بشت، وطه عبد الرحمن، ومحمد الصباحي، و«الثاني» عن دور العلم والثقافة في تقدم المجتمع العربي تحدث فيه الدكتورة سالم بقوت، وصالح نصرة، وكامل عمران و«الثالث» عن مشكلات الحياة العربية المعاصرة، تحدث فيها «كاتب حله السطور» والدكتورة سلامة كيلة، وتاعفي حتر، وفيصل دراج، وأحمد طاهر، ومروان قدوح، وعادل ضاهر، وحسن حنفي، ولاتن حمدي. وآخرها «ندوة مجر الفلسفة الأولى» لعام ١٩٩٤ في عمان عن تقليد الفكر العربي الدكتورة محمود الحياحي» قدمت فيها أكثر من ٢٠٠ بحثا ودراسة. إلى جانب ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن مدرسة الإسكندرية.

وترسم العلاقة الواجب قيامها بين أبناء أمة واحدة في هذه المرحلة من تاريخ العرب المعاصر؛ لاسيما وأن (الأخر) في عرفنا يتوزع على (آخر الذات) و(ذات الآخر):

الأول: هو الآخر من حيث المفهوم الزماني (نحن في الماضي والتراث).

الثاني: من حيث المفهوم المكاني (المعاصر) هو الفكر الغربي والعالمي بعمامة، ونقول هذا مع علمنا أن (الذات) العربية واحدة وإن اتسعت ساحتها على الصعيد الجغرافي العربي، فالهجوم واحدة والدوافع مشتركة، والغايات الشريفة تلتقي على الأهداف الكبرى لهذه الأمة في التحرر والتوحيد والفاعلية. نعم، واحدة وإن اختلفت أسماء الأقطار العربية والوان أعلامها وفلسفتها السياسية وطريقة معالجتها للمشكلات، شأنها شأن أقطار الدائرة.

إن قيام (جمعية فلسفية قومية) - عقلانية نقدية - تأخذ على عاتقها تحقيق هدف من أهداف المرحوم زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣) وأعني به «لم شمل الباحثين العرب في الحقل الفلسفي على مائدة بحث واحدة»^(١). لتبادل الرأي حول (المصير العربي) ولتأكيد حضور الفلسفة في ساحة الحياة والصراع وإعلان جدواها العملية، بعد أن ظن البعض سوءاً بالفلسفة حين رهنوا الفلسفة (بالثرف الفكرى والتعالى عن هموم الإنسان) والانشغال بمباحث (المتافيزيقا) والتجريد.

إن السياق التاريخي - الحضارى العربى - وخصوصياته، تفرض على المشتغلين في الحقل الفلسفى منهجا ومعرفة ومنظورا (عقلانيا) - نقديا - يأخذ بشبكة العوامل والأسباب، ولا يكتفى بالظاهر أو السطحى منها ولا القريب للباشر، بل يغوص عميقا وراء الظواهر والأسباب المباشرة، لكي يكشف جوهر المشكلات - وسبل معالجتها وبذلك يتيح لأبناء مجتمعه فرصة التقاط الحلول العقلانية للمشكلات التي يعاني منها مجتمعا، والتي تختلف قطعاً عن مشكلات الفكر الآخر، وحلوله. وبهذا نعين مجتمعا على تجنب السقوط في منبئات الانفعال والتقليد وللحاكاة أو الانغلاق على الذات والانقطاع عن روح العصر.

هكذا بدأت محاولات رجال (البسطة) ورجال الفكر العربى التحررى في القرن العشرين، بل هكذا أراد رجال الفلسفة أمثال فؤاد زكريا والأهوانى ومصطفى عبد الرزاق وعلى سامى النشار ومحمود قاسم وبدوى ومحمد عابد الجابرى وحسام الألوسى وناصيف

(١) محمود. الدكتور زكى نجيب محمود حوار مع جريدة الجمهورية اللبنانية يوم ٦/٨/١٩٨٣ أجراه معه مدوح عبد الرحمن.

نصار وماجد فخري وعبد الكريم اليافى وعبد الله العروى وأحمد ماضى وجلال العظم ومحمد ثابت الفندى وإسبين خليل وعبد القادر بشته وطه عبد الرحمن وسالم يفوت، وغيرهم، بل هكذا أراد حسن حنفي فماذا وجد (على الجابري) فى كل ذلك.

لقد وجد الباحث عن (عقلانية حنفي التقليدية ومكانتها فى خارطة الانحياز الفلسفى العربى المعاصر) من خلال نشاطات الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها... إن السؤال الأهم بين جميع الأسئلة التى شغلت وتشغل بال (المفكرين العرب) اليوم لم يكن سؤالا كونيا، بل (أخلاقيا) ولم يكن مجردا بل (واقعيًا) يجمع السياسة إلى المعرفة والأيدولوجيا إلى الفلسفة والاجتماع إلى الدين والأخلاق إلى العلم، والتراث إلى المعاصرة، والفكر إلى الواقع... ومن أجل ذلك اختلفت الأجوبة الفلسفية باختلاف مناهج أصحابها ومنطلقاتهم.

نعم: إن الدوافع والغايات - التى تجمع المفكرين العرب اليوم - واحدة، لكن الوسائل والسبل مختلفة، من أجل ذلك بقى معاملاً خارطة الفكر العربى وجغرافيته الفلسفية يشير إلى علامة (+) التى فتش عنها الدكتور زكى نجيب محمود^(١). . . والجبابى وغيرهما، كهدف مشترك للجميع، يستحضر (التراث والآخر) بالكيفية التى وضعناها فى الصفحات السابقة، لتسم الفعاليات الفكرية العربية وتخرج بذلك (الكلم) الهائل من المنجز الفلسفى إلى ساحة الرؤية الواضحة! لأن مثل هذا الكم إذا لم يرافقه الوضوح والجدل فى دقة المصطلح والمنهج، يبقى سيف ذو حدين، حده السلبى ذلك التفاوت والاختلاف والتكرار والتقاطع، الذى يدعو إلى الغثاس؛ ويشغل الفكر العربى، ويهق العقل العربى، بمشكلات (مفتعلة) أو (ثانوية) مع أنه مطلوب منه أن يلتفت للجوهري من هذه المشكلات. ويهدف لتجاوز هذه (النقوض) فى تكوين العقل العربى عملنا فى أكثر من دراسة إلى الحديث عن ثلاثة محاور رئيسية فى الفكر العربى^(٢) واعتنى بها:

(١) راجع منه فى ندوة حمز ١٩٩٤ بحوث كل من:

. مائدة حمودة: فلسفة التراث لدى زكى نجيب محمود، د. عطية المزيوى: التراث والقيم عند د. زكى نجيب محمود، الجابري، د. على حسين: زكى نجيب محمود بين العقلانية والتفكير الحداثى ص ٢٤ إلى جانب بحوث الدكتور على حنفي وعبد الجليل كاظم وثلاثة جميل حمدي، وغيرهم.

(٢) وهى كثيرة من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

د. على حسين الجابري: فلسفة التاريخ فى الفكر العربى المعاصر ق/١ بندا ١٩٩٣ الباب الثانى والقيم الثانى بأبعاده (نحت الطبع) كذلك: منطق الصراع فى الفكر العربى ومبشرات النهضة العربية المنشور فى ملف معهد الدراسات القومية والاشتراكية فى ندوة نحو فهم عربى لفلسفة التاريخ بندا ١٩٩٣ ص ٥٧ - ١٠٣.

كذلك: منطق الصراع بين اللواتية الشعبية والعقلانية العربية ندوة لتجميع العلمى المراتى الربيعية نيسان ١٩٩٤ ص - ٣٤. وكذلك: الدكتور زكى نجيب محمود بين العقلانية والتفكير الحداثى: ندوة عمان الفلسفة الأولى حمز ١٩٩٤ ص - ٢٧ وغيرها من بحوث.

- ١ - محور الفكر المخترب زمانا ومكانا: وهو فكر متغلب مقلد بجميع مسمياته.
- ٢ - محور الفكر المنفلق (قطريا أو قوميا عنصريا أو أمبيا) بسبب عجزه وتقوقعه.
- ٣ - محور الفكر العقلاني النقدي - المتفاعل والمتفتح والمناطق والمتفوق على تصور المحورين الأول والثاني - وهو ما عولنا عليه في هذه الدراسة - وفي سابقتها من الدراسات^(١).

هذا وغيره يدعوننا لنتناول عقلانية (حنفي) النقدية في خارطة الفكر الفلسفي المعاصر وبذات المعايير التي يتمحور حولها نشاط الجمعية الفلسفية العربية، وشقيقتها من الجمعيات (الوطنية).

أولا: الدكتور حسن حنفي ونشاطاته الفلسفية على الصعيد العربي

حين نضع جانباً الأجوبة الفلسفية التي انطوت عليها بحوث المفكرين العرب في ظل فاعليات جماعاتهم الفلسفية وفي مقدمتها الجمعية العربية في العقد الأخير وتأمل إسهامات الدكتور حسن حنفي، وهو يفحص الماضي والحاضر والمستقبل، و(الأنأ والأخر) من خلال نظريته في (الانتقاء) بعد أن رسم لنا خطوط التيارات الفكرية السائدة على الساحة العربية (الآن) ورسم بعضها بالانفعال والتلفيق، لاسيما (المقلد منها والمجدد)، لأنهما يدخلان في باب (الاغتراب). وتلك مسألة طال الحديث عنها والوقوف عندها كثيرا، في السنوات الأخيرة، وتكاد تشكل... (إشكالية) في الفكر الفلسفي العربي تتعلق بموضوعة العلاقة بين (الأنأ والأخر) و(الأصالة والمعاصرة) لم ينج منها كاتب هذه السطور، حتى في هذه الدراسة عن صديقنا الدكتور حسن حنفي ونحن نحسني بعيد ميلاده الستين أمد الله في عمره.

(١) الجابري، د. علي حسين: «إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغباب العقلانية الطبقية» ندوة للجمعية العلمية العراقية الحزبية (كربلاء الأول ١٩٩٤) بغداد ١٩٩٥ كذلك: «أم للعرك» من منظور فلسفي حضاري (هـ) - مجلة أم للعرك الفكرية) كانون الثاني ١٩٩٥ ص ١٩٥ - ص ١٩٥.

كذلك: العروبة والإسلام علاقة جدلية أم عضوية؟ ندوة الكوفة في التاريخ - جامعة الكوفة - النجف في ١٩٩٢.

كذلك: فلسفة الأروى ومنهج في «الفلسفة والإنسان» في المجلة الفلسفية العربية (عُمد).

كذلك: العقل من المفهوم التشريعي إلى البحث المرقي «ندوة كلية المعلمين الجامعة المستنصرية في ١٤/١/١٩٩٥ ص ٣ - ص ١٥.

كذلك: الفكر العربي ومعركة التحديث الحضاري - دراسة فلسفية - مجلة الأمن القومي ص ٢٥ سنة ١٩٨٨ ص ٣ - ص ٦٠ (بغداد).

وغيره كثير...

لقد جاءت دعوة الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية لى بالمشاركة فى هذا الاحتفاء لتوفر لنا فرصة طيبة للحديث عن الجانب المرنى من فكره خلال السنوات الأخيرة بعد أن شابت هذه العلاقة (معنا مؤثرات الصراع الدولى على الجناح الشرقى لحدودنا طوال المدة ١٩٨٠ - ١٩٨٨) وألقت بظلالها على الكثير مما يجب أن نعرفه عن هذا المفكر لولا وقوفنا على بحوثه من خلال منشورات (الجمعية الفلسفية العربية) ومؤتمراتها ومقترباتها، من جانب ولقائنا به فى بغداد من جانب آخر، وعملنا سويا فى (نيابة رئيس الجمعية الفلسفية العربية [هو فى مصر وأنا فى العراق] خلال الدورة ١٩٩٣ - ١٩٩٥). هذا وغيره كان وراء اختياري للموضوع، وموافقتى على المشاركة فى هذا العمل العربى المشرف. لذلك سأقتصر فى بناء الدراسة على مجموعة إبعائه ومنشوراته^(١) التى استطلعت بظل الجمعية الفلسفية العربية وما يقترب منها من نشاطات (متزامنة) معها فى مصر أو المغرب، تاركين لغيرنا فحص الجوانب الأخرى من عقلانية حنفي النقدية - طوال عمره الفلسفى ومن خلال منشوراته الكثيرة.

لهذه الأسباب سوف نقف فى ورقات هذا البحث المتواضع عند (عقلانية حنفي النقدية ومكانتها فى خارطة الإنجاز الفلسفى العربى المعاصر)^(٢)، مع ذلك فإن أصداء (محاضرة) الدكتور حنفي التى قدمها فى قسم الفلسفة (كلية الآداب - جامعة بغداد) قبل خمس سنوات ما زالت تتردد فى ذاكرة الحاضرين وكاتب هذه السطور واحد منهم؛ حين بسط الضيف منهجه وفلسفته وما أثارته هذه المحاضرة من أسئلة ومناقشات عززت (سمعة) حنفي - المحرفة - التى سبقت إلى العراق، وهى سمعة تنطوى على مضمونين الأول يشهد على (نقديته - ثوريته) والثانى (عقلانية، قومية) إنسانية؛ تؤمن بضرورة تمتين العلاقة مع شعب العراق كساحة فكرية لها دور فى خارطة الفكر العربى وهو موقف سيتصاعد فى السنوات اللاحقة، بالاتجاه المعبر عن (الحلول) التى اقترحها (حنفي) لمشكلات الواقع العربى

(١) وفى مقدمتها حنفي، د. حسن: موقفنا الحضارى (منشور فى ملف الفلسفة فى الوطن العربى) بيروت ١٩٨٥.

كذلك: الفلسفة والقرآن (منشور ضمن ملف الفلسفة العربية للماصرة). بيروت ١٩٨٨.

وكذلك: الفكر العربى بين الجسود والتجديد (مقدم إلى المؤتمر الفلسفى العربى الثالث - عمان ١٩٩٢).

كذلك: تاريخية علم الكلام (للجنة الفلسفية للمصرية) ص١ - القاهرة ١٩٩٢.

(٢) وإن نرى علينا الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية توسيع دائرة البحث، لكن مثل هذا التمنى صعب التنفيذ فى ضوء ظروف البحث والباحث والمخاض المرنى المقروض على العراق. وصلت رسالتان من الدكتور أحمد عبد الحليم فى الأولى دعوة للمشاركة بتحرير كتاب تذكارى عن الدكتور حنفي وصلت فى تشرين ١٩٩٤. وفى الثانية أمنية بتوسيع مادة البحث المقترح، فى كاتون الأول ١٩٩٤ حاولت هنا التوسع فى البحث قدر الإمكان لياتى حلا وسطا.

(المريض) الذى لا سبيل إلى شفاؤه إلا بالعمل (الثورى - الإسلامى) المعبر عنه بمفردات الأدبيات (العالمية) للإسلام كما عرفت تلك الحقبة، (مفردات الفكر الماركسى المتعلقة بالجانب الاجتماعى والطبقى - الفكر الدينى).

أما نحن فكان للعلاقة المباشرة التى ترسخت فى ظل العمل الفكرى - للجمعية العربية فيما بيننا أثر كبير فى توضيح منهج (حنفى) وفكره، وهو ما سوف نتحدث عنه فى الصفحات القادمة فعسانا نوفق فى (تكريم) الصديق العزيز - بمناسبة ذكرى ميلاده الستين. وهى مناسبة، واحتفاء، يفصحان عن الروح الأخوية والعلمية التى تحكم علاقة المشتغلين فى الحقل الفلسفى داخل مصر وخارجها متمنين على أنفسهم الوفاء بهذا الالتزام - وغيره من الالتزامات تجاه أساتذة وأصدقاء داعين للجميع بالتقدم والنجاح فى حياتهم العلمية والعملية والشخصية.

ثانياً: حنفى ومنهج الخروج من التلقيفية إلى الانتقائية المتبصرة

كانت مسألة العلاقة بين (التراث والمعاصرة) أو (الأصالة والحداثة) واحدة من مفاتيح البحث الفلسفى العربى، فى قرننا هذا، للخروج بالفكر والواقع من وطأة (القرون) المظلمة، وآثارها السلبية على العقل العربى، إلى ساحة الحياة الجديدة التى تتطلب وعياً لمعادلات الوعى والقول والفعل على الصعيدين (الخاص) و(العام)، لذلك وجدنا (حنفى) - كما هو شأن المفكرين الباحثين فى إشكالية (الأصالة والمعاصرة) كمدخل لبحث العلاقة بين (الذات) و(الآخر) - معنى يليجدا المؤشر الإيجابى (+) بين تجربة حضارية (سابقة) مشرقة وبين (تجربة إنسانية) مشعة هى الأخرى يرافقهما تفاوت ومفارقة بين حيثيات التجربة (العربية الإسلامية) و(التجربة الغربية) مثلما هى مفارقة المجتمعين العربى والغربى اليوم ومفارقة الفكر والواقع. فكيف السبيل إلى تجاوز مثل هذه المفارقة، إلى علاقة تحفظ (للأنا) العربى هويته وخصوصيته الثقافية، وترك (للآخر) حق التعبير عن وجهة نظره، فى ضوء سياق طوره التاريخى؟ بل كيف السبيل إلى مواجهة عوامل الانطفاء، والتخلف والانحطاط؟ وصولاً إلى واقع جديد يعبر عن التقدم والنهوض والارتقاء لمجتمعنا الذى يشكو عوامل ضعف داخلية كثيرة أيضاً؛ لقد جاءت إجابات (حنفى) فى ضوء منهجه مفصصة عن موقف يحفظ للتراث إشراقه، وللعلم الغربى بريقه من غير أن يترك (العربى) اليوم (ماخوذاً) بذلك الإشراق والبريق مقلداً، أو منفصلاً: أو ساعياً إلى تلقيفية لا تحقّق

شروط النهضة والتقدم وقد تتفق مع (حنفي) في ما ذهب إليه أو تختلف لكن جوهر التجربة الفكرية وغايتها كفيلا ينزكية هذا الموقف الفلسفي الذي سنعرض له بشيء من الإيجاز في الصفحات الآتية .

١- غاوة الفكر العربي كما يراها حنفي:

إذا كان ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) قد قسم إشكالية (الانحطاط والنهضة)^(١) في ضوء منظوره (العلمي - العمومي - الفلسفي) حتى ربط حركة المجتمع بجملة العوامل التي تحكم علاقة الراعي بالرعية والتحليلات السياسية بالعقيدة الدينية والدولة بالمجتمع، على أساس التفسير (العضوي - الجدلي) فإن رجال النهضة ومفكرها لم يكونوا يعيدون عن هذا التفسير الذي تثر بسبب ضغط عاملين (داخلي وخارجي)، شكل الأول ضمعا باسم الإسلام (العثماني) الذي سخر الدين لصالح السياسة، وسخر الثاني (ثورة العلم) لصالح نموه التوسعي لغرض سيطرته على عالمنا (النامي) وتسخير موارده لصالح الاستعمار وكلا العاملين (الداخلي الإسلامي) و(الخارجي الأوروبي) قد أرفقا كاهل الفكر العربي والحقا أدى بالمجتمع العربي وحركة النهضة، ولجئ عنها مشكلات فكرية وحيوية انعكست علينا سلبيا. فالأول: صادر الحرية واضطهد الناس وحرّم العرب من دورهم الحضاري باسم الإسلام السياسي.

والثاني: سخر (العلم) و(العلمانية) لمواجهة (الدولة الغائبة) مع أن (جوهر الإسلام) غير الإسلام العثماني والصفوي السياسيان. جوهر الإسلام عقيدة وحياة تشجع العدل والأمن والأمان والحرية بين العاملين، لهذه اللعبة الغريبة ضد فكرنا وهويتنا ظاهرا في خطرنا:

الخطر الأول: استنزاف العقل العربي بمشكلات مصطنعة مثل (العلمانية) و(المشروطية) و(الدولة الدينية) وغيرها من قضايا لا معنى لها في ظل غياب الدولة العربية والخطر الثاني: ترتيب الساحة (الفكرية والنفسية) العربية، لتقبل الوجود الغربي الوارث لامتلاكات الرجل المريض لاسيما في (الوطن العربي) الجسر الذي يوصل الشرق بالغرب. من هنا جاءت دراسة الدكتور حسن حنفي لمسألة النهضة وخطوطها الفكرية الثلاثة داخل المجتمع العربي -

(١) ابن خلدون: المقدمة (طبعة دار القلم) بيروت ١٩٧٨ ص ٤٣ - ٤٤.

مقدمة للانتقال إلى صلب (المشكلة المعاصرة وأعني بها مشكلة (التخلف والتجزئة والانكفاء) - وهي:

١- التيار الإصلاحى الدينى: حركة عمليا جمال الدين الأفغانى، الذى يمتد بجذوره الإصلاحية إلى (ابن تيمية ت ٧٢٦ هـ / ٣٢٥ م).

لقد قاد الأفغانى حركة الإصلاح الدينى داخل الدولة العثمانية، لأغراض ودوافع شابهها نوع من التشوش انتهت به إلى النهاية المعروفة، بعد أن جر وراءه على صعيد الفكر العربى كل من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ثم تابع خطاهما كل من حسن البنا وجماعته فى مصر، وعبد الحميد بن باديس وعلال القاسى والشيخ بشير الإبراهيمى والطاهر بن عاشور فى المغرب العربى وربما تناغم معه بطريقة غير مباشرة، فى السودان (محمد أحمد المهدي)^(١) (ت ١٨٨٥ ق) وبعض الحركات الأخرى لكن - حنفى - يشير إلى مواقف وسطى بين (الإصلاحية الدينية والليبرالية العقلانية) فى مصر والألوسيان فى العراق، والشوكانى فى اليمن وغيرهم.

٢ - أما التيار (الليبرالى) - المتحور - الذى قاده (رفاعة الطهطاوى) ت ١٨٧٨ م فبرى سلفه مائلا فى (ابن رشد ت ٥٩٥ هـ) وفى (المعتزلة) متوسطين بينه وبين التيار الأول؛ مثلما وجدنا كل من أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، بمشابه الجناح اليسارى لليبرالية، والوسط الذى يقر به من التيار الثالث (العلمى - العلمانى) بنسب متفاوتة وهو اتجاه كشف عن أزمته من خلال مواقف خالد محمد خالد وغيره عن بارك (الوجود الأجنبى) على الأرض العربية تحت ذرائع تلبو (إسلامية)^(٢) فى مظهرها، يرفضها حنفى بقوة.

٣ - التيار العلمانى - اللادينى - الذى وجد بكتابات شبلى شميل خير من يمثل مرجعيته الغربية المطلقة، تابعه فيها كل من سلامة موسى ويعقوب صروف وزكى نجيب (الأول) وإسماعيل مظهر ونيقولا الترك والزهاوى بنسب متفاوتة وصولا إلى زكى نجيب محمود (الثانى). . . من غير أن يقدم وسطا يقف على اليمين بين العلمانية والليبرالية (العقلانية) ممثلا بآراء كل من زكى الأرسوزى وميشيل عفلق، اللذين حولا التيار العلمى

(١) على حسين الجاهري: «الحركة الهادية فى السودان مجلة الثقافة الجديدة، بغداد ١٩٧٥. عدد ١٧٦ - ٧٦ - ص ٨٨.

(٢) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر (مصدر سابق) عرض فيه هذه التيارات منفصلا ص ٣ - ص ٢٨.

العلماني لصالح (القومية العربية). وعلى يساره يقف نشاط الأحزاب الشيوعية العربية (الماركسية) الفكرى، مثلاً بكتابات عبد الرحمن الشوقاوى وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وإسماعيل صبرى وفؤاد مرسى وصادق جلال العظم والطيب تيزينى وعبد الله العروى ورفعت السعيد وغالى شكرى، ومن مركب (الليبرالى - العلمانى) كان كل من مكرم عبيد ولويس عوض وشنودة وبدوى وزكريا إبراهيم... وغيرهم فى زماننا هذا.

٢- الانتقائية الحنفية:

إن هذه التيارات الثلاثة كما يراها حنفى^(١) فى تحليله لبنية الفكر العربى قد كشفت عن (توفيق) مستغل، والتوفيق لا يعدو عن (تلفيق) والتلفيق: تركيب غير متجانس لا يليق بأصحابه، ونقص فى الإبداع، يكشف عن جمود دعائه وقطيعتهم المعرفية.

والفكر العربى لا يمكن أن يتقدم إلا إذا تجاوز الجمود تجاوزاً لتزعزعات (التجديد) بمعناها القاضى بتقليد الفكر الغربى الوافدة وذلك عن طريق (الانتقاء)^(٢) المتبصر، الذى هو عند (حنفى) «العملية العقلية المركبة القائمة على حساب المصلحة» مصلحة العصر^(٣).

إن مقياس الانتقاء هذا القائم على فكرة الانتخاب الوامى للنافع والمفيد والصالح العام يعالج مشكلاتنا، من غير أن يتغافل - الدكتور حسن حنفى - عن عيوب هذه (الانتقائية)^(٤) التى اختارها منهاجاً له مادامت تفضى إلى إعادة بناء الفكر العربى^(٥) وفق عملية عقلية متوازنة لا تخل بشروط النهضة القائمة على جدل مع التراث ومع الآخر ومع الواقع.

ويرى (حنفى) أن التحدى الأكبر أمام المفكرين العرب^(٦) هو كيفية فك ارتباط بين أيديولوجيتين لصالح النهضة، ويعنى بهما:

(أ) أيديولوجية السلطة التى ترى نفسها فوق كل المقاييس والنواقص.

(ب) أيديولوجية الاستسلام. التى تريد اختراق مدود الوعى العربى ومركزاته.

(١) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد» (الوقر الفلسفى الثالث - صمان ١٩٩٢) ص٢٠ - ص٢٠٥.

(٢) أيضاً ص٢٤، وص٢٥، وص٢٦.

(٣) أيضاً ص٢٤، وص٢٥.

(٤) أيضاً ص١١٠، وص١٢٠.

(٥) أيضاً ص١٣.

(٦) أيضاً ص٧٠.

وبعد عملية فك الارتباط هذه . تأتي عملية إعادة بناء الفكر العربي ، وصياغته من جديد لصالح المجتمع العربي ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحويل الأمر (قبله) من أيديولوجية (سلطة) إلى أيديولوجية (جماهير) ترفض الاستسلام وتحقق أدوارها المنشودة ومن بينها:

١ - تحرير الأرض والإنسان .

٢ - ضمان الوطن وقراره المستقل .

٣ - تحقيق العدالة الاجتماعية لعموم المواطنين .

٤ - حشد الجماهير في عملية البناء وتوظيف الطاقات كافة لصالح النهضة .

ومعنى هذا: أن حنفي يرى ضرورة ربط عملية تحرير الوعي بتحرير الأرض والأراضي والمجتمع من عوامل القهر والإعاقة ، ووضع الفرد في مجال عمله الحر لكي يطلق طاقاته البناءة ويخدم مسيرة النهوض والتقدم والارتقاء .

ومثل هذا الهدف (الكبير) لا يتحقق بالشعارات السياسية ولا البيانات الرسمية ، بل يتطلب عملاً جاداً يقوم في ظل مناخ حقيقي لا وصاية فيه إلا لسلطة العقل والعلم والوجدان (الإيمان) والضمير الحي .

ومثل هذا (الوضع) يبدأ من (الفكر والمفكر) ويمتد إلى (طرق التفكير والبحث والإنتاج المعرفي) وينتقل إلى (المجتمع والناس) بكيفية تجعل (الجميع) على معرفة بأدوارهم العلمية والعملية والسياسية والاجتماعية والدينية - عند ذاك يمكن الحديث عن (الخطوة الأولى) (الصحيحة على الطريق الصحيح) ، الذي يتيح لإنساننا فرصة التقدم في زمن لإثبات فيه إلا للأقوياء في علمهم وعقولهم وقراراتهم وسلوكهم وناسهم .

ومثل هذا (التفسير) يتطلب جهداً مشتركاً لرجال الفكر والدين والسياسة والعلم والمجتمع والاقتصاد والتربية . . الخ :

يعملون كفريق عمل يتحرك عبر وسائل متنوعة لتحقيق أهداف مشتركة ونبيلة دفعت (حنفي) إلى الحديث عن (علم جديد) للكلام يكون موضوعه (معاصراً) مثلاً هو موضوع (الفلسفة) التي يريدنا (انتقائية) واعية ، لا تنطلق من فراغ ولا تنفلق على نفسها ولا تضع في متاهات التقليد والمحاكاة ، وبذلك فقط يكون رجال الفكر العرب في مكانهم الصحيح

ويكون المجتمع العربي في موقعه الصحيح، في حركة النهضة وخارطة الفكر والعلم والعمل، فكيف عالج (حنفي) هذا الأمر من خلال نشاطاته الفكرية في الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها؛ سؤال سنحاول الإجابة عليه لاحقاً...

ثالثاً: عقلانية حسن حنفي التقليدية:

وجد الاتجاه (العقلاني - الأصولي - الإصلاحى) إجابته المبكرة في وطننا العربى على الصعيد العلمى عند محمد أحمد المهدي (١٨٤٠ - ١٨٨٥) وتجربته الإصلاحية في السودان (٨١ - ١٨٩٩) حين أقام نظاماً سياسياً - إسلامياً - استنصر التجربة التراثية الإسلامية لمواجهة ظروف التخلف والانحطاط والاستعمار، لاسيما تلك التي يعيشها شعب السودان في تلك الأيام. متجاوزاً (تعددية الأجوبة) - المذهبية - التي كانت وراء توزع المسلمين على مشارب متنوعة! مادام (القرآن - والسنة) يشكلان المعين الأول لجميع هذه المذاهب. واستعاض عن هذا (الاختلاف والتعدد) في موارد الشريعة، بكتاب واحد أعده، لتيسير شئون حياة الناس في مجتمع الدولة الجديدة. سماه بـ (الراتب)^(١). لكن هذه الاجابة تعثرت بسبب الحرب (الانكليزية) التي أعلنت على الثورة المهدية في السودان وانتهت إلى شتات موزع على جبال كردفان وغيرها من مناطق هذا القطر العربى الشقيق. يقابله نشاط فكرى (عربى) شاع في مصر وغيرها يتحدث عن العلمانية ويريقها كما أن روح الانتفاض والثورة ذات الصبغة الدينية (الأصولية) تجلت في العمليات المسلحة التي قامت في كل من الجزائر وتونس وليبيا، إلى جانب امتداداتها في مصر وبقية الاقطار المشرقية.

وعلى الصعيد الفكرى جاء كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعى النعنوان (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) - القاهرة ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥م) لمواجهة الآراء التي جاء بها الشيخ عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»^(٢) وعلاقة ذلك الجدل بمسألة الشورى الإسلامية. وكيف تناغم هذا المشروع، مع دعوة محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) لإعادة تكوين الدولة الإسلامية (المنتظرة) على أسس جديدة تترجم عملية الإصلاح ببعديه الدينى والسياسى. بخاصة بعد إلغاء الخلافة العثمانية وسقوط المشروع الهاشمى الكبير في إقامة مملكة

(١) راجع دراستنا في بحثنا عن الثورة المهدية في السودان (الثقافة الجديدة). ص ٧٦٠ ببغداد ١٩٧٥ ص ٨١ - ٨٢.

(٢) الشيخ على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» (ط١ - القاهرة ١٩٢٥) طبعة بيروت.

موجلة... جميع هذه المناقشات والمشروعات والتصورات عن (الدولة الإسلامية) وجدت صداها عند مفكر اصولي هو (حسن البنا^(١)) وتيمه لاحقا عبد القادر عودة^(٢) وسيد قطب^(٣). وغيرهم، متخذًا سبيله الحركي السياسي من خلال (الإخوان المسلمين).

وافق هذا المسمى الفكري - الحركي، تحركًا سياسيًا جماهيريًا ذا صبغة دينية محافظة، جاء ردا على الوجود الاستعماري من جانب، والمشروع الصهيوني في فلسطين من جانب آخر لمواجهة خيبة الأمل التي أصابت العرب من جراء المشروعات التجزئية، ومهداتها (الفكرية والمادية) التي انتهت إلى سياسة (التنكر) للحقوق الطبيعية للعرب والتفريط بحقوقهم في الحياة المستقلة، لذلك صرحت الحركات السياسية كافة ومنها الحركات ذات الطابع الديني (الاصولية)^(٤) عى ضرورة قيام سلطة تكفل للشعب العربي:-

(أ) تأمين الأمن الداخلي والدفاع ضد العدوان الخارجي، بجميع الوسائل المتاحة.

(ب) إقامة دولة العدل، لرعاية الحقوق وحفظها وتحقيق المساواة والحرية.

(ج) تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع.

(د) إحياء مبادئ: الإسلام وشعائره، والدفاع عنها من الانحراف والاستفزاز.

(هـ) قيام أهل (الكفاية والأمانة) بمهمة الوظائف العامة للدولة وشؤونها لكي تكون في خدمة المجتمع حسبما أوصت بها الشريعة السمحاء.

بهذه الوسيلة، يخرج مجتمعنا العربي، من فترة الانحطاط - إلى عصر (النهضة)، من غير أن يكون لهذا الخروج طابعا (قوميًا عربيًا) لأن مثل هذا القهوم (القومي) يتقاطع - في ظن الإصلاحيين الأصوليين - مع الحل الديني، فيعرف محمد المبارك الأمة بأنها «مجتمع إنساني يقوم على أساس العقائد المشتركة»^(٥). لذلك دعا إلى نبذ التجمعات والدعوات

(١) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد (الرسائل الثلاث نحو التور) ط ٢ (الطبعة الإسلامية - القاهرة ١٩٨١).

(٢) عبد القادر عودة: «الإسلام وأوضاعنا السياسية - القاهرة ١٣٧٠هـ».

(٣) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة ١٩٦٢). كذلك: «المنهاج الاجتماعي في الإسلام» ط ٢ - القاهرة

١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.

(٤) د. فهمي جدعان: «طريق التراث» (دار الشرق) عمان ١٩٨٥، ص ٨٤ - ٨٥.

(٥) محمد المبارك «نظام الإسلام»، «الحكم والدولة (دار الفكر) ط ٢ بيروت ١٩٨١ ص ١٠٠ وما تلاها.

(القومية) لأنها تتعارض مع هذا المفهوم وتابعه فى ذلك النهائى^(١) وهو يؤسس - حزب التحرير فى القدس - على أسس فلسفية دينية، لم تكن بعيدة عن أفكار سابقه، تحدث فيها عن الكون والحياة، والإنسان والقيم، والمهمة التربوية والأخلاقية (التأديبية) لدولة الإسلام، المنشودة، لكى تأتى هذه الدولة مشابهة لدولة الإسلام الأولى مفسرا انحطاط العالم الإسلامى على أساس روحى، فلا بد والحالة هذه ان يكون النهوض روحيا^(٢). قال هذا وهو يعلم أن وضع (الوطن الفلسطينى) الشامل للجميع لا يستقيم إلا وطنيا وقوميا، وليس دينيا بسبب التعددية المعروفة عن فلسطين.

هذا وغيره شكل مقدمات الجواب الأصولى (الإصلاحى - الشورى) الذى نظر منه الدكتور حسن حنفى إلى طبيعة المرحلة، وفى هدى خارطة الفكر العربى، (مثثلة) الاتجاهات، ومسدسة (الأجنحة) التى رأها يبين هذا الاتجاه وذاك فقرب بين اتجاهى (الإصلاح الدينى) و(العقلانية - الليبرالية) بطريقة تضعه فى دائرة هذا (الخط)، لاسيما حين أشّر ملامح أزمة هذه الاتجاهات المعاصرة كما أظهرتها حلقاتها الأخيرة ممثلة بالجماعات الإسلامية فى المغرب العربى ومصر، كما جعل عنوان أزمة الاتجاه الليبرالى الإصلاحى (خالد محمد خالد). مثلما جعل د. رضى نجيب محمود عنوان الاتجاه (العقلانى - العلمانى)^(٣). . وأزمته فإذا نظر الشيخ محمد عبده إلى مشكلات العقيدة والمجتمع فى زاوية معتزلية معاصرة^(٤).

فإن أوجبة (الكواكبي) والزنجاني^(٥) ومالك بن نبي^(٦) شخصت طبيعة المرحلة آنئذ وأدركت (جوهر الإسلام الأخلاقى) و(روح الثورة) لمواجهة التيارات المغتربة (لاسيما

(١) النهائى، تقي الدين: «الدولة الإسلامية» (مطبع المنار) القدس ١٣٧٥هـ / ١٩٥٢م وله أيضا: «نظام الحكم فى الإسلام» ط٢ - القدس ١٩٥٣ - ص٢٠ - ص٢١.

(٢) فكار تطبيق جهادى فى نظرية التفاضل ص٨٤ - ص٨٥.

(٣) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد» (الزمر الفلسفى فى المغرب الثالث) عمان ١٩٩٢ - ص٢٢.

(٤) الشيخ محمد عبده: رسالة الترجيد (القاهرة). ص٧٤ - ص٧٥.

(٥) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق د. محمد حملة - بيروت ١٩٧٥ - ١٠ - ص٢١٣.

(٦) يقول الكواكبي فى المقدمة: «أمرق الأسم فى أصل الشورى وفى تشئون المعربة والعرب أهدى الأمم لأصول المعيشة الاشتراكية والعرب هم الوسيلة لجميع الكلمة» ص٣٣.

(٧) لشيخ عبد الكريم الزنجاني (المراتى) دروس فى فلسفة (جزء ١) مطبعة الأدب - التجف الأشرف ١٩٤٠ - ص٥ - ص٦ كذلك: رحلة الإمام الزنجاني: مجموعة خطب ألقاها فى بلاد الشام وفلسطين ومصر جمعها محمد هانى الدفترى - بغداد ١٩٤٧ - ص١٠ - ص٣١٢.

المادية منها؛ من جانب، والأنظمة القطرية وسياساتها المتناغمة مع المشروع الاستعماري - الصهيوني، القائم على تشويه الهوية العربية، والإساءة للتراث الحضاري والروحي العربي - الإسلامي، واختراق البنية الفكرية العربية بهدف البقاء على حالة (الضياع) والتبعية الفكرية (المفعلة) من جانب آخر.

في مثل هذه الأجوبة (الأخلاقية - التحررية - العقلانية - التقديرية) تتداخلت مفاهيم (العروبة الإنسانية) و(الإسلام الثوري) من أجل تحقيق صورة (النهضة) التي ينشدها العرب اليوم، وفق منظور العصر وأدواته ومنطقه، كما يراه (حنفي)^(١) فكيف كان له ذلك وكيف نظر للواقع العربي، وما هو الحل؟

يرى حنفي^(٢) ابتداءً: أن وضع العرب اليوم، غير وضعهم بالأمس في ظل دولة الإسلام الأولى حين كان العرب أمة متمصرة والتصريب يسرى، والإسلام يتشرب، والآن تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة... تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو في الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى ذلة... الأرض محتلة والجزيرات ضائعة، والناس تموت جوعاً وقحطاً وغرقاً بمئات الألوف، والأمة مجزأة مقطعة الأوصال لا تسيطر على مواردها وتابعة في غذائها وسلاحها (للآخرين)... والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية... وهذا

(١) د. حنن حنفي: «فيض المؤلفات والبحوث التي بدأ ينشرها منذ عام ١٩٦٥ ميلادية من تكوين الباحثين الوطنيين، وجلد الدين والثورة بالإيجاز» (القاهرة ١٩٧٧) «ومما يعني أسباب النزول» (روزاليوسف ١٣٩٦هـ) وعلى فكرنا المعاصرة (القاهرة ١٩٧٦) «والجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجهتنا المعاصرة» (مجلة المستقبل العربي لسنة ١٩٧٩ عدد ٥٥٥، «ولم يتجرب تربية الجنس البشري» (ترجمة وتعليق دة الشافقة الجديدة) القاهرة ١٩٧٧، «واللغة في القرآن» (تحليل مفسرون)، «نضالاً عربية» لسنة ١٩٧٩ إلى جانب عشرات الدراسات والبحوث والمؤلفات حتى عام ١٩٩٤ شتت لها في مكان آخر من هذه الدراسة.

(٢) في جل مؤلفاته السابقة واللاحقة من بينها مؤلفات من التراث العربي (نضالاً معاصرة) والفكر العربي المعاصر (دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٧) ومن التجاليد إلى التحرير (الثالث للمستشرق)، «حول التراث والنسب» - الرباط ١٩٧٩ والقبائل الأحرار أو القرون الأحرار (نضالاً عربية) لسنة ١٩٧٩ والتراث والتجديد مؤلفات من التراث القديم (المركز العربي للبحوث - القاهرة: ١٩٨٠) والتراث والنهضة الحضارية (لكروت: ١٩٨٠) والتراث والتغيير الاجتماعي (شئون عربية) سنة ١٩٨١ و«مدرسة تربية الأبنكال الأدبية» (القاهرة ١٩٨١) والسياسات الإسلامية - كتبت في عصر النهضة الإسلامية (المركز العربي للبحوث) القاهرة ١٩٨١، والتراث وأزمة العمل السياسية (الرباط ١٩٨٢) ومن المطبوعة إلى الثورة (القاهرة - بيروت ١٩٨٧) والعالم نسخة (الرباط ١٩٨٣) ومحمد الشخص، «والبدأ» (نضالاً معاصرة) سنة وفي البسار الدني (بيروت ١٩٨٣) وكثرة الإصلاح الدني (لثورة الرباط ١٩٨٣)... ومقدمة في علم الاستغراب... (القاهرة ١٩٩٠).

يحتج على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، مدافعا عن ثروات الأمة ومستقبلها^(١) أكثر من الانشغال بالصفات والذات.

وبهذا انتقل حنفى بالموقف الإسلامى، من الإصلاح إلى (النقد) والمقارنة. وخرج من دائرة (النص المقدس النظرى الذى تشبث به رجال الإصلاح إلى المضمون الاجتماعى والعدالة الاجتماعية) كما يراها الإسلام، بل وجد فى محاولات التقليد - باسم الحرص على نقل التجربة الإسلامية، أو ترجمة العلم الغربى أسوة بعصر الترجمة العربى الإسلامى وجد فى كلا الحلين قياس لا يصح، بسبب اختلاف الواقع التاريخى والاجتماعى والسياسى فى تجربة الإسلام الأولى: وفى واقعنا المعاصر.

كل هذا يفرض على ذوى الرؤى الإسلامية نمطا من (العقلانية - النقدية)^(٢) تتيح للمستغلين بالخطاب (الكلامى) الدينى - الاجتماعى، قدرة كبيرة على مواجهة التحديات فعلم «الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام والنكد والازدواجية الشخصية بين تراث الماضى وتحديات الحاضر»^(٣).

إن عقلانية (حنفى) - النقدية - تبدأ من مفهوم العقل العربى عنده: إذ يرى حنفى فى تحليله (للعقل العربى) وموقفه من (التراث) أو (الآخر) و(الحاضر) وغيرها من مشكلات، غربة مفاهيم (كالمعقل العربى) و(تحديث العقل العربى) و(نقد العقل العربى) و(تكوين العقل العربى). بسبب (لا قومية العقل) هكذا يظن حنفى وهو يجد - بالتالى - إن مثل هذه المفاهيم غريبة عن التراث، ولا تعبر عن حضارة، بل جاءت انسياقا وراء مصطلحات أوروبية عن العقل الألمانى والبريطانى والفرنسى «ومن البيئة نفسها خرج (مصطلح) العقل العربى، تروج له الأوساط القومية والعنصرية فى الغرب، إذ راجحت تعطى خصائص ثابتة للشعوب وطرق تفكيرها استثناسا لمفهوم العقل البدائى فى علم الأنثروبولوجيا إبان نشأته الأولى»^(٤).

(١) د. حسن حنفى: «تاريخية علم الكلام» (لجنة الفلسفة للصرة عا - القاهرة ١٩٩٢ ص٧٣.

(٢) د. حسن حنفى: «مضى قوت الفلسفة ومضى نحيب» (الكوت ١٩٨٤) كذلك موقفنا الحنفى: (ملف الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر) بيروت ١٩٨٥. وكذلك «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» (دراسات إسلامية). كذلك «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم» (دراسات إسلامية).

(٣) د. حسن حنفى: «تاريخية علم الكلام» ص٧٤.

(٤) د. حسن حنفى: «الفلسفة والتراث» (ملف الفلسفة العربية المعاصرة) بيروت ١٩٨٨ (أعمال المؤتمرات الفلسفى العربى الثامن فى عمان) ص٣٧. التصرف الدكتور حنفى هنا إلى المعنى (اللفوى) للعقل فى هذه الأبحاث (التاريخية)، و(الاركلولوجية) التى تربط العقل بالبدائية فى جانب وبالدهاق والمفاهيم التشرىعية المادية تلك النزعة المعاصرة من جانب آخر علما أن مفهوم العقل العربى هنا هو (الهرية) المعبرة عن ثقافة الأمة فى صلوة آليات ثقافتها ولسانها ومشكلاتها وأعمالها المعاصرة

أن (حنفي) هنا غلب المصطلح على المضمون الفكري المبرر عن (الهوية) ووسع حكمه ليشمل الفكر القومي العربي كله ومنه (العنصري القومي الخالص) وبهذا اضطرب الاستعمال واختلط المفهوم، ومهما كانت المسافة التي تفصل هذا الفهم (الغوي) عن الفهم العقلاني الواقعي: فإن حنفي يرى أن أخطر مظاهر الأزمة بين الفلسفة (يقصد بها الفكر الغربي المعاصر) والتراث تظهر في الانفصال الواضح والمفارقة بين ما نكتب وندرس، وبين الواقع المعاش - وإلا كيف نبر عن قناعة (عقلانية) بين فكر أمة يريد التعبير عن هويته المستقلة في الوقت الذي «أصبحت الأمة محاصرة معتمدة على الآخرين في غذائها وسلاحها وفي علمها وتنميتها وتخلت عن استقلالها الذاتي إلى تبعيتها (يجمع الدكتور حنفي بين الأمة والحكومات) للآخر، أرضها محتلة في فلسطين وسبته ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية أو داخلية في أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة. تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، وودائعها في الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدي المعونات وتستعطف السداد وتقبل الفوائد، وتطالب بفترات السماح» وهو أمر ينم عن أزمة مركبة لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي أو العاملين على تدريسه بسبب تدريسهم «علومنا نشأت في مرحلة الانتصار، ويعيشون في واقع مرحلة الهزيمة» وهكذا «أصبح الانفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله»^(١) بين تراث زاهر وواقع متخلف مؤلم.

وبهذا يريد (حنفي) من الفلسفة العربية اليوم أو من أرباب الفلسفة فيها. تحقيق الموازنة بين (التراث والماصرة) وبين (الفكر والواقع) ولا يتم هذا إلا باستيعاب التراث القديم بآجمعه والإلمام بالتراث الغربي لكي نعرف كيف مسخ الاغتراب هويتنا، كما ندرك كيف يتوجب علينا أن نجعل من (الواقع) المماثل (المصدر الوحيد للتنظير العقلي يتجاوز الأزمة الحضارية^(٢)) وللخروج من هذه الإشكالية الناشئة عن أزمة (التراث والماصرة) والفكر والواقع) يقتصر علينا (حنفي) حلا عمليا (عقلانيا) يقوم على (الانتقاء) أو (الاختيار الواعي) فهو وسيلتنا لتجاوز هذه الأزمة، ويقصد (بالانتقاء) «عملية عقلية متوازنة» تهدف «إعادة بناء الفكر العربي»^(٣).

(١) د. حسن حنفي: «الفلسفة والتراث» (مصدر سابق) ص ٢٨٣.

(٢) د. حسن حنفي: «موقفا الحضاري» (مصدر سابق) ص ١٣ - ص ٣٦.

(٣) د. حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد (الترجم الفلسفي العربي الثالث) عمان ١٩٩٢ ص ١١.

١٢ - ص ١٣.

فالتحدى الأكبر أمام الفكر العربى اليوم هو: فك الارتباط بين (أيديولوجية السلطة) و(أيديولوجية الاستسلام) من جانب، وإعادة بناء الفكر العربى فى ضوء المشروع القومى بتحويل أيديولوجية السلطة إلى أيديولوجية الجماهير^(١) من جانب آخر، من غير أن يحصر هذا التغيير فى حدوده القومية العربية.

ولا سبيل إلى ذلك من غير (النقد الواعى) الذى يجنبنا سوء الطالع، يقول (حنفى): بسبب ضعف الحقيقة الحضارية العربية عنا، يضرب بنا المثل للمجتمعات اللانسانية التى لا تعرف الزمان، وترسل إلينا لجان الأمم المتحدة لدراسة أوضاعنا بالنسبة لحقوق الإنسان، كما أننا خارج التاريخ نفتقر لحوار الأجيال وتراكم الخبرة بسبب حالة الإلغاء التى تهاوى فيها التجارب والآراء والأفكار والحلول العربية.

المطلوب: وقف التغريب ومحو التفرقة بين الخاصة والعامة، وجعل التغيير الاجتماعى موازياً لتغيير ثقافى وجعل العمل السياسى فى سياق التاريخ؛ بذلك فقط نتجاوز عقدة النقص تجاه المعجز الغربى ونحترم ذوقنا، عندها أدركنا الموقف من الواقع وعالجنا عقدين: الأولى: تحرير الأرض من الاحتلال الأجنبى. والثانية: التوزيع العادل للثروة. وبهذا نتحقق الحرية والعدالة والديمقراطية والوحدة، ونتحقق فوق هذا وذلك: الهوية ووضعنا الإنسان فى مكانه اللائق من العمل^(٢). وبهذا تقدمنا خطوة إلى الأمام.

ومن أجل أن تكون (الفكرة) وليدة الواقع ومغفوقة عليه، يتألم حنفى للمفارقة بين حقيقة الأمة وواقعها، حقيقة كما يجب أن تكون عليه أمة ذات تراث عريق، وتجارب حضارية مشهود لها فى التاريخ، وبين واقع مجزأ وإنسان مستغل؛ ووطن مستلب، وأكثر من ذلك يتألم على (الفلسفة) وكيف استقامت عندنا اليوم مقطوعة الصلة بالهوية والهموم، ومنحارة للآخر وفى ذلك أزمة مركبة، طغت بسببها «على الفلسفة معارك ثقافية لسا طرفا فيها، مثل المثالية الواقعية والعقائنية والحسية، والصورية والمادية» كل ذلك بسبب تحول العلاقة الفكرية مع الآخر إلى علاقة تبعية وتقليد ومحاكاة مع أن المطلوب هو حوار الحضارات وجدل أفكار^(٣).

(١) مرجع سابق - ص ١٧ - ص ١٨.

(٢) حنفى: «موقفنا الحضارى» ص ٢٠ - ص ٤٠.

(٣) حنفى: «الفلسفة والتراث» ص ٣٧.

وعلى الرغم من غياب الإطار العقلاني - النقدي - (العربي القومي) عند حنفي بمعناه المعروف بين رواد هذا الفكر، فإنه يحذر من خروج السلطة عن حياديتها بين العالم وعلمه، والفكر وفكره، بعد أن حملها مسئولية تحقيق (الحيادية) بين الاجتهادات المختلفة للعلماء والمفكرين وأرباب المذاهب «فالسلطة ليست حجة (ولا مرجعية) والمفكر ناصح، والسلطة سامعة - ليست للسلطة مفكروها - ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثلهم»^(١)، وبذلك يكون للمفكرين سلطتهم التي هي سلطة العقل والحجة والاعتناع.

خلاصة القول مهما اقترب (حنفي) أو ابتعد عن (الخط المركب) للاتجاهات المعاصرة في الفكر العربي الذي تلتقى عنده جميع الخطوط بزاوية رأسية تتيح للمفكرين حلولاً (عقلانية) لازمة الإنسان العربي، كان للاتجاه الإصلاحى (السياقى) حضوره^(٢). مثلاً كان له نقاده^(٣) فى خارطة الفكر المعاصر ومهما اختلفت وجهات نظر الباحثين، فلا بد للعقل الفلسفى من وقفة نقدية تجاه نفسه، وتجاه غيره، وها هو الدكتور الألوسى يعتبر الدكتور حنفي من أتباع المنهج التجزيئى^(٤) الذى لا يصلح لدراسة التراث ولا مشكلاته، شأنه شأن منهج زكى نجيب محمود وتزنى ومروة وعابد الجابرى. وإن لم يكن استاذنا الألوسى خارج هذا الحكم أيضاً على الرغم من حديثه عن تكاملية العقل العربى^(٥) فى أبحاثه الأخيرة.

الخاتمة

هذا هو (حنفي) كما وجدناه فى بحوثه التى قدمها بواسطة (الجمعية الفلسفية العربية) ومقترباتها، مفكر عجن بطريقته (الانتقائية المتبصرة) - والتى نسميها (العقلانية النقدية)، الدراكمية^(١) - المفردة التراثية مع مفردة الآخر - والفكر مع الثورة (التغيير) والمصلحة (والعلم مع العمل)، (النظر مع التطبيق) ليخرج بهذا المجتمع من وطأة التفرقة والتجزئة

(١) مرجع سابق - ص ٤٠٠.

(٢) د. مروان قدوس: «قائمة النظم فى العالم العربى» (بحوث للزفر القلبنى الثالث عمان ١٩٩٢ ص - ٤ حيث أثبت

صلاحية الحل الإسلامى لجميع المصنوع ص ٢ - ص ٢١

(٣) د. عادل ضاهر: «الاستمقول فى المفكرات الإسلامية المعاصرة» (بحوث للزفر القلبنى الثالث - عمان ١٩٩٢) ص - ١٧٤.

سلامة كيلا: «إشكاليات القومية والدين فى التاريخ العربى» (مجلة الوحدة ع ٦١ - الرباط ١٩٨٨).

(٤) د. حسام الألوسى: «إشكالية العقلانية فى الفكر العربى» (بحث مقدم إلى ندوة للجمعية العلمى العراقى الحرفية -

بغداد ١٩٩٠).

(٥) د. حسام الألوسى: «الفلسفة والإسلام» (دار الحكمة) بغداد ١٩٩٠ - ص ١٦٣ - ص ٢٨٨.

والاستلاب والاستغلال) وبذلك يحقق الموازنة بين ثرواته وفقره، وحجمه وواقعه وموقعه ودوره، ليكون له دور (حضارى) إنسانى كما هو دوره فى عصور الازدهار القديمة والإسلامية، بحكم موقعه الجغرافى بين قارات العالم، وبحكم ثرواته النفطية وراثته التاريخى، وهو أمر ينسجم ومنطق الحياة، ومتطلبات القرن الحادى والعشرين الذى لا سبيل إلى مواجهته من غير قوة (بشرية ومادية وفكرية) تخرج بالمجتمع العربى من واقع الانحطاط والتبعية إلى مسرح النهضة والتقدم، وتلك هى النقطة المركزية لجميع المفكرين العرب الذين أدركوا المشروع النهضوى العربى المستقبلى.

(١) مصطلح منحوت من (الدوافعية والمركسية والإسلامية) لا يشبه أى منها، بل يمر عن وجهة نظر حنفة مستفظ بخصوميتها الميزة.

مشكل مصر بين الشرع (الدينى) والمدنى في أنظار حسن حنفى السياسية

د. عبد المنعم نليمة^(٥)

(١)

رايت أن أصوغ، بين يدى قراءة أنظار حسن حنفى السياسية، شيئا من الآراء والرؤى والاجتهادات، لا ادعى أنها أصول صحيحة تعرض عليها أنظار الرجل، وإنما أرى أنها مهاد ينفعنى أنا فى قراءة هذه الأنظار، وربما صارت نافعة للقارىء ومعينا له على قراءة هذه القراءة.

١ - ١ : التجربة المصرية فى التاريخ البشرى مثال فريد يمكن أن يعين فى درس حركات الصعود والخمود والنهوض فى تجارب المجموعات البشرية - المجتمعات والشعوب والأمم - منذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا، ويمكن أن يعين فى بيان العوامل الفاعلة فى تلك الحركات وفى استخلاص العبر والدروس والتساخج. ودرس هذه التجربة المصرية نهضت عليه - وتنهض - جملة من العلوم والحقول الأكاديمية، وفرغ له - ويفرغ - آلاف العلماء عبر القرون الخمسة الأخيرة، ونشرت فى نتائجه آلاف الأعمال العلمية الباقية. بل إن الجانب الأثرى من هذه التجربة يقوم عليه - وحده - أقسام علمية مستقلة فى كبريات جامعات الدنيا. ولسنا - فى مقامنا هذا - بمستطيعين القول فى كل ذلك ولا فى شئ يسير

(٥) وليس قسم اللغة العربية بآداب القاهرة.

منه، لأن له أصحابه وأهله ومقاماته. إنما حسبنا هنا أن نقول فيما يتصل بما نحن بصدده، أى فيما نراه مفسراً لوحدة التجربة المصرية، لأن الوعى بهذا يقلل هذه الوحدة من مرضها الراهن، ويفتح السبل أمام عافيتها فى المستقبل. إن لهذه التجربة قانونا وإن قانونها هو (التفاعل). التفاعل فى ذاتها وفى علاقاتها، بين عناصرها المكونة لبنيته الداخلية من ناحية، وبين أطراف عالمها الذى تنشط فيه من ناحية ثانية. وكان الأصل هو التفاعل بين عناصر الذات المكونة للمجموعة المصرية، فكان هذا التفاعل إذا صح صحت البنية المصرية الثقافية التاريخية ونهض المصريون بدورهم فى التاريخ، وإذا مرض وهنت البنية وتراجع دور المصريين. صحة اللات كانت شرطاً لصحة العلاقات، ومن ثم كان نهوض مصر أحد شروط نهوض العالم.

وربما أوغلنا برفق فى بسط القول فى قانون التفاعل هذا، القول هنا إن التفاعل كان يهن، وربما يتوارى، وربما يحل محله نقيضه (النفى المتبادل) عندما كان أحد عناصر الذات يطفى على العناصر الأخرى ويسعى إلى الظهور عليها، وربما إلى إنكار جلورها الثقافية والتاريخية ومن ثم إنكار وجودها الاجتماعى السياسى، لاحتكار إدارة شأن الجماعة وحده، وتوجيه هذه الإدارة لصالحه. فى تلك الحالات كانت البنية المصرية تضعف، وربما تتوقف، وربما تتخلف، وها هنا كانت علاقاتها بأطراف العملية التاريخية فى عالمها تفسد، ومن ثم كان ضعف مصر أحد النذر بضعف العالم.

١ - ٢: لنا فى حاجة إلى أدلة كثيرة تصادق على ذلك القانون الذى وصفناه وتشهد له، فكل ذلك مبذول يجده من يطلبه فى مصادره ومظانه. يكفى هنا ما انتهت إليه تلك المصادر والمطان، وما يتسهى إليه اجتهدنا فى النظر فيما جاء بها من مواد وما استخلصته من نتائج.

كانت البنية الثقافية التاريخية المصرية أول بناء حضارى عرفه التاريخ البشرى للذون. تراكت خبرات تقنية فى التعامل مع الطبيعة، واستخلصت معارف علمية فى تنظيم حياة البشر وفى صلاتهم بالكون، وتأسس تصور أسطورى للوجود، فلما فضجت البنية واستوت دقائق لغتها صاغت أول إيديولوجية شاملة للعالم.

صارى مصر - فى صحة بنيتها وسلامتها - تفكر للعالم. وكان عالم مصر فى ذلك الزمان، هو تلك الأبنية الصاعدة فى التاريخ، أبنية عرقية قومية ثقافية وحضارية،

هي الأبنية العربية والأشورية والبابلية والفينيقية والزنجية. . الخ. عمل قانون التفاعل عمله وأثر ثمراته الطييات، فكان التأثير والتأثر والاعتماد المتبادل، وتشهد التواريخ العلمية بذلك، تاريخ اللغة وتاريخ العقائد وتاريخ الفنون وتاريخ الحجرات التقنية والمعارف العلمية. لقد شهد ذلك العالم في ذلك الزمان صعودا حضاريا فريدا كان المهاد الحضارى لما بعده من عصور وأزمان. كان تفاعل العناصر المكونة للذات المصرية صحيا، ومن ثم كانت علاقات مصر بعالمها صحية بانية. لكن ذلك العالم القديم أخذ - لأسباب كثيرة لها مصادرهما - يعرف التوازن المختل، وكانت آية الاختلال المباشرة الظاهرة خروج الاجناد في عمليات عسكرية واسعة، للغزو والتوسع والفتح. كان هذا الأمر نذيرا بخطوات مبكرة لأفول ذلك العالم. بيد أن العوامل الثقافية كانت أقوى من التزوع إلى الانفراد ومن السعي إلى القهر، فانتقلت الصياغة الثقافية المصرية إلى أنساق ذلك العالم القديم، متفاعلة مع أبنيتة العرقية والثقافية وخبراته الحضارية الصاعدة، وكانت الثمرة ذلك العلم القديم كله: لغة وفنا وتقنية ومعارف. . الخ.

وعندما جاء الإسلام ورث ثمرات التفاعل في العالم القديم وقوى حركته وامتد به ليشمل أبنية ثقافية حضارية جديدة، حتى اتسع العالم الذي أداره الإسلام ليضم مساحات شاسعة من القارات القديمة الثلاث. لقد ضم عالم الإسلام - زمن ازدهاره - الثقافات والحضارات والأعراق القديمة وصاعدة ومستجلة، واعتمد التفاعل نهجا أصيلا. وكما كانت مصر واسطة العقد في تفاعل أبنية العالم القديم، فإنها ظلت في ذات الموقع في تفاعل أبنية العالم الذي أداره الإسلام في عصور صعود حضارته، ومن ثم صارت العناصر الكبرى المكونة للمجاعة المصرية: الفرعونية والمسيحية والإسلامية.

لكن عوامل تاريخية كبرى - تلتبس في مصادرهما - قد أخلت ذلك كله، فضاق عالم التفاعل الرحب، وخمدت حركته، بل لقد توقفت عملية التفاعل وقام مقامها نقبضها، عملية النفي. وبدهى في عملية النفي أن تكون الغلبة للغالب القوى، وكانت ديار الإسلام قد غلب عليها أقوام وقبائل غليظة، فقدمت هذه الأقوام والقبائل الإسلام في قراءتها الضيقة، وانكرت ما عدها من العناصر المكونة للذات. جمدت الطاقة الغنائية للمتفتحة، وجلبت الطاقة الضيقة المتغلقة، فبرزت القراءة الثقلية المتأخرة للتاريخ: قراءة تنكر وتوارى مدخر آلاف السنين من الفعل الحضاري، وحركة آلاف السنين من التفاعل الإنساني. ها هنا توقف دور مصر في ذاتها وفي علاقاتها، في داخلها وفي خارجها.

١ - ٣: والمسمى المصرى الجوهري فى تاريخ النهوض المصرى الحديث أن يعود التفاعل إلى نشاطه وحركته، فيعود التاريخ المصرى إلى وحدته بكل مراحلها الفرعونية والمسيحية والإسلامية، وتعود الجماعة المصرية إلى وحدتها بكل عناصرها الثقافية والاجتماعية. وتخلقت حول هذا المسعى قوى اجتماعية وتيارات واتجاهات ومدارس فكرية وإبداعية وعلمية وسياسية. ورشح التاريخ المصرى الحديث أربع قوى تتصلر هذا كله: قوى الليبراليين والاشتراكيين والسلفيين والقوميين. ونازلت هذه القوى هيمنة الاجنبى واستبداد الحكم الداخلى. وراحت هذه القوى تصوغ برامج ومناهج ورؤى لتحقيق غايات النهوض. بيد أن تراث التأخر الطويل لا يزال يعطل عمل هذه القوى: لا يزال عملها فى ظل النفى والإنكار وتبادل الاخطاء، ولا تزال كل قوى تعمل على أنها (الشعب) وعلى أن غيرها محدود الوجود أو دخیل. وفى هذه السنوات الاخيرة من هذا القرن العشرين أعلنت كل هذه القوى - بعد استخلاص العبر والدروس من معارك التناحر والنفى التى ألحقت بالبلاد الهزائم والمصائب - ضرورة العمل المشترك والتفاعل الصحيح. لكن يعطل صحة التفاعل وسلامته أن كل قوة لا تزال على اعتقادها أنها (الوطن)، وأن التفاعل مؤقت عابر، وأنه سينتهى إلى غلبتها وظهورها وانفرداها. لكن الحاصل أن الآمال قد تفتحت على تفاعل يفضى إلى ميلاد قوى جديدة بغير حصر، تقوم بعملها مؤسسات على أصول العصر، وهذا - يقينا - مستقبل مصر.

(٢)

نشط حسن حنفى (١٩٣٥ -) عبر أربعة عقود يحدوه - فى الفكر السياسى - سؤال كبير وغاية وحيدة:

أما السؤال فهو: فى أية مرحلة نعيش؟

وأما الغاية فهي: التنظير المباشر للواقع.

كان السؤال يأخذه أخذاً إلى آفاق فلسفات التاريخ والحضارة وتطور المجتمعات والفكر الاستراتيجى بعامه. وكانت الغاية تأخذه أخذاً إلى حقول الاجتماع والمأثورات الشعبية وعلوم السياسة وأطراف من علوم الاقتصاد... الخ. وحرقة الرجل الفيلسوف، لكن سؤاله وغايته كانا - ولا يزالان - يدفعانه دفعا إلى أن يتزل الفيلسوف إلى الأرض ليعالج بأدواتها

مسائل التاريخ الوطنى (التراث)، كما كانا - ولايزالان - يدفعانه دفعا إلى أن يعلو بمسائل الواقع إلى أفق عال من التفلسف والنظر. أما عمله المهنى الأكاديمى فلم يخل يوما من أصداء الأمرين جميعا. والراصد لعمل الرجل وجهه الفكرى والعملى يراه يتمتع من مصادر ثقافية وطنية وأجنبية عريضة، ومن إخلاص وطنى قوى، ومن عمل دائم ونظر دائم. كما أن الراصد لجهد الرجل لا يمكن أن ينأى به - كما سنرى فى هذه الصفحات - عما يسود فكرنا الراهن من ظواهر التجريب والانتقاء والتوفيق والانقطاع والتقلب. وهذا شأن موضوعى نراه فى جل إنتاجنا الفكرى حتى الساعة. وكلنا يجتهد لإقامة الأمر على نهج غير ذى عوج.

ويتصل بهذا الاجتهاد ما نقوم به هنا من تقويم لانظار حنفى السياسية، وأداتنا المحاوره بادبياتها الأرفع، وغايتها أن ينهض النقد المتبادل بوظيفة الصياغات الصحيحة.

٢ - ١: شغل حنفى قطعة عظيمة من عمله بتحليل المرحلة التى تعيشها أجيالنا الراهنة. وفى هذا التحليل لم ينف مفهوم النهضة والحدثة، بل إنه استخدم هذه المفاهيم كثيرا بدلا لانتها التاريخى والاجتماعية. غير أن التدقيق الفاحص فى تحديدته يتبهى إلى أن المرحلة الراهنة من مراحل تطورها فى التاريخ، إنما هى مرحلة (الانبعاث) أو (المد) الإسلامى. فهو لا يفكر فى مصر وحدها بل يفكر فى أوضاع المسلمين بوجه عام. كان الأصل - منذ البدء - هو الهوية الإسلامية، ثم جدت عوامل فى العصر الحديث - عصر القوميات - أفضت إلى نهوض قومى عربى، فصار الأمر قطعة عظيمة من القرنين التاسع عشر والعشرين إلى جدل سياسى تاريخى بين النهوض القومى العربى (الناشئ) والهوية الإسلامية (الثابتة). ونضج - لديه - النزوع القومى الفنى، فصار سلطة، ثم صار ثورة، بقيادة الناصرية خاصة. بيد أن عوامل أخرى جدت انتهت بانحسار الثورة القومية العربية، ثم بهزيمتها الكاملة، ثم بالارتداد عن طريقها. لقد صاغت تلك الثورة القومية أضخم مشروع لتحرير العربى الحديث، لكنها هزمت من الداخل بأيدى بعض إبنائها كما هزمت من الخارج بأيدى أعدائها. وترتد الهزيمة - عند حنفى - إلى عوامل ثقافية فى المقام الأول، ذلك أن سلطة الثورة القومية لم تفلح فى تغيير (نفسية) الجماهير كما لم تفلح فى صياغة عقيدتها بشكل جديد، وظلت قيم الجماهير ونظمها ثابتة فى الوقت الذى تغيرت فيه الهياكل الاجتماعية. وثمة مخارج لدى حنفى: المخرج الأول فى إعادة بناء التراث القديم،

بحيث تتجدد القوالب الذهنية للناس ففي هذا الأمر حماية للأمة وحماية لمصالحها ابتداء من إعادة بناء قيمها ومفاهيمها وتصوراتها وهذا هو شرط الثورة الدائمة. والمخرج الثاني في أن يتخذ الانبعاث الإسلامي هوية وطنية، ففي هذا راب للصدع بين العلمانية والسلفية، أى أن فيه وحدة الأمة.

إن الصفوة تلتبس هويتها في الثقافة الغربية، وتفتش عن جذورها في الثقافة العالمية، وهنا يقع رد فعل قوى لدى جمهور الناس ويقع اللجوء إلى السلفية، فينشأ الصدع وينقسم الصف. لابد - عند حنفى - من مفهوم جذرى للهوية يحمل الثابت الإسلامى ويعبر في ذات الوقت عن حاجات الجهاد الوطنى والتفسير الاجتماعى. إن الهوية الدينية وحدها دون مضمون وطنى هوية فارغة بلا مضمون، هوية طائفة لا مستقر لها تلغى المكان والزمان والتاريخ. هى - الهوية الدينية بلا مضمون وطنى - رد فعل على هويات غربية وخصوصيات مغلفة.

ولقد نفهم من السياق السابق أن الانبعاث الإسلامى كان قسيما للتزوع القومى ثم صار وريثا له مصححا لطريق متجاوزا هزيمته وانكساره، بيد أن هذا الفهم جزئى يقف عند الراهن والعاير، وليس شاملا يحيط بالثابت والكللى. الانبعاث الإسلامى - لدى حنفى - حدث ضخم في التاريخ البشرى، يعيد قيادة البشرية إلى الأمة الإسلامية، فهو - بهذه المثابة - البديل التاريخى للحضارة الغربية الراهنة الآفلة. لقد مر تاريخ الإسلام - في هذا التطور - بثلاثة أطوار كبرى، يستغرق كل منها سبعة قرون. يبدأ الطور الأول منها بالبعثة المحمدية وينتهى بنهاية القرن السابع الهجرى. ويبدأ الطور الثانى بالقرن الثامن الهجرى وينتهى بالقرن الرابع عشر. أما الطور الثالث فيبدأ في عصرنا هذا وسيستمد إلى القرن الحادى والعشرين الهجرى، السابع والعشرين الميلادى. وفي هذا الطور الثالث سيحقق الإسلام إزدهارته العظمى الثانية وستكون الأمة الإسلامية طليعة البشرية الجديدة وقيادتها. ويرى حنفى أن هذا المد يطلب أن يسعى الفكر إلى فهم الغرب في إطاره وتطوره التاريخى حتى يمكن التحرر من هيئته ومركزيته، وهذا التحرر لا يكون إلا بالقضاء على أسطورة الثقافة العالمية التى جعل الغرب من نفسه مركزا لها، عندئذ فقط يمكن مواجهة هذا الغرب والتعامل معه. الغرب - في هذا التصور - هو التحدى الأعظم ليس في الأرض والزراعة والصناعة والاقتصاد فقط بل في الغزو الثقافى والروحى أيضا.

لا بد لسعى الأمة أن تنقل الحضارة الإسلامية الحديثة من مرحلة التلمذ على الغرب إلى مرحلة الانفصال والتحدى ثم الابداع والاحتواء.

الانبعثات الإسلامى - فى نظر حنفى - قانون تاريخى وضرورة حضارية وبدل موضوعى للمركزية الغربية الراهنة الآفلة هو - المد الإسلامى - مد تاريخى يحاول أن يقيم دورة ثانية للإسلام، الأمة الآن فى فجرها. هذا المد الإسلامى - بهذا المعنى - حتمية تاريخية إلا أن التاريخ لا يسير طبقاً لقانون حتمى فقط إن لم يزدوج مع إرادة وحرية وعمل وجماهير وجهه حتى تلتقى الحتمية التاريخية والقانون التاريخى مع الإرادة والوعى الإنسانى والاجتماعى، وعندما تتحقق الثورة المنشودة.

والحق أن هذا التصور مرض إذا حملناه على الأمانى الناعمة، أما إذا أخذناه معروضا على حقائق الأشياء من شروط تاريخية، وهوامل ذات خطر فاعلة فى هذا العصر، لانفصاح عن تناقضات واضرابات شديدة. ولن يتبدى هنا إلا إذا استكملنا إجابة حنفى عن طبيعة المرحلة بما يراه تنظيراً.

٢ - ٢: تفتح حسن حنفى - فى فكره وفى عمله جميعاً - عبر أربعة عقود على كل ما يعمور به الواقع من اتجاهات وتيارات ومنارس، بل لقد تأثر بكل هذا وحاول جهده التأثير فيه. لم يصطنع الإنكار يوماً ولا النفى، وإنما وجهته سعة أفق وسماحة البقعة معجبة.

وخلص الرجل من تعامله ودرسه ونظره إلى أن بناء صرح النهضة الذى تم تشييده فى قرنين بجهود أربعة أجيال قد صار خطاماً. وقد وجهته هذه النتيجة إلى أن التنظير المباشر للواقع، يطلب أولاً نقد هذا الواقع:

رأى فى الواقع تيارين:

أولهما (ثابت) وهو التيار الإسلامى.

وثانيهما (جديد) وهو التيار التحديثى الذى ينفرد إلى ماركسية وقومية ولبرالية.

يرى حنفى أن التيار التحديثى - وستقف بعد ذلك وفقه خاصة عند التيار الأول الإسلامى لجوهريته فى أنظار حنفى السياسية - ثقافة صفوة، لا تشمل الواقع كله ولا أن تصبح بديلاً عن الثقافة الموروثة، إنها - ثقافة التجديديين - غير معروفة أو مألوفة إلا للمثقفين من الصفوة المختارة التى أتيحت لها الاطلاع عليها، أما عند الجماهير فإن الوافد لا

يزاحم الموروث أو الدخيل يعجز أمام الأصل. التيار التحديثي - بكل فروعه - ذو جذر غربي، وهو مزروع في تربتنا من الخارج. نقلته الصفوة للمختارة التي أتت لها قيادة الأمة والتعلم في الغرب، فنقلت التخطيط القائم على فلسفة التطور من منظور مادي إحصائي خالص دون أن تركبه على الثقافة الشعبية وتدعو له الجماهير، فجاء فوقياً غريباً مفروضاً من الدولة التي بينها وبين المواطنين عداء تقليدي منذ العصور الأولى وضباع البيعة وأخذ السلطة بالشركة كما نظراً فضهاء السلطان أو بالانقلاب العسكري كما يفعل محترفوا السياسة. إن الجذر الغربي - أصل الاتجاه التحديثي في فكرنا - في حاجة إلى إعادة نظر، من كونه مصدراً للعلم إلى أن يصبح ثقافة محلية لشعب واحد في مرحلة تاريخية واحدة. الجذر الغربي في حاجة إلى أن يعود إلى ترته التي نشأ فيها، ويرد إلى حجمه الطبيعي، وأن تصفف أرواقه حتى لا يلقى بظله على جيلور الآخرين. فكرنا حتى الآن مازال مقلداً للجذر الغربي، ينشر ثقافته، ويروج لها، ويؤلف فيها، ويتمثلها، ويدعو لها. يفتح فجوات داخله، مجرد نوافذ يظن فكرنا أنه ينظر من خلالها إلى الغرب، والحقيقة أن الغرب ينظر إلينا من خلالها. هي - هذه النوافذ - مجرد وكالات فكرية على أقصى تقدير. لقد انتشرت في فكرنا المعاصر: العقلانية والمثالية والتجريبية والوضعية والتحليلية والوجودية والبنوية والبرجسونية والبرجماتية والماركسية والظاهرانية، طبقة هشة فوق فكرنا، لا رصيد لها في الواقع، عاجزة عن تغيير أي شيء فقاعات هواء، وإحساساً منها بالعزلة وسط ثقافة شعبية منيرة وبالعجز عن تحريك الجماهير، فإنها قد تتكيف مع الثقافة المحلية فتصبح ماركسية عربية أو وجودية عربية أو إنسانية عربية أو شخصانية إسلامية أو مثالية عربية أو ليبرالية عربية... الخ. ولكنها تظل محدودة نظراً لأنها تجتزئ من الغرب أحد تياراته طبقاً للمزاج أو التعلم، ثم تجتزئ من التراث القديم أحد جوانبه، ثم تركب الأول على الثاني بناء على حاجة الواقع. والأجزاء لا توجد إلا وظيفياً في إطار الكليات التي تنسب إليها، ولا يمكن فرضها على واقع لم تنشأ فيه.

أما التيار الأول - الإسلامي - فهو (الثابت) وله الغلبة في منتهى الأمر. إنما لجأنا - كما يرى حسن حنفي - إلى الاتجاه أو التيار التحديثي بفروعه في لحظة تاريخية كان ذلك التيار الدائم الأصل قد جمده وتجندده. لجأنا في غياب البديل الإسلامي الشوري إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية، وإلى الليبرالية لحل القمع المسلط على شعبنا، وإلى

القومية لإنهاء حالة التشرذم، والرد على موجة التفريب هذه إنما تقوم على إعادة تأسيس العلوم الإسلامية وقراءة جديدة للتراث الإسلامي. ثم وقف حسن حنفى وقفة نقدية تقويمية لتطور هذا التيار الإسلامي فى تاريخنا الحديث. ورأى أن هذا التيار بدأ قويا متقدما ثم مال إلى المحافظة والسلفية. فمحمد عبده أقل ثورية من جمال الدين الأفغانى، ورشيد رضا أقل فى الإصلاح والتغيير الاجتماعى من محمد عبده، وحسن البنا أقل من رشيد رضا من حيث سعة الاطلاع والثقافة العامة، والجماعات الإسلامية أقل انفتاحا وحوارا وعقلانية من حسن البنا. يلزم - عند حسن حنفى - إعادة صياغة المفاهيم واستئناف الإصلاح، الذى لا يعنى الإصلاح الدينى وحده، إنما يعنى صلة الفكر بالواقع، صلة التغيير الاجتماعى والمساهمة فى وضع أسس النهضة الحديثة، وهذه - لديه - مهمة الإسلام الثورى، الإسلام الاجتماعى، الذى يلم الشتات، ويتحول إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطنى أن يعبر عن آرائه.

(٣)

لم تعتد أنظار حسن حنفى السياسية بقانون التفاعل الذى كان أصل التقدم الحضارى وتطور المجتمعات، والذى ينهض عليه السعى البشرى الراهن فى التأسيس على المشترك الثقافى الإنسانى، وإغفال أنظار حنفى السياسية لقانون التفاعل جعل هذه الانظار تلح على الصراع وتهدر الوحدة فى التاريخ، وتغلو فى تقديم الصراع حتى تصل بوادر من أطرافه إلى الغلبة والانفراد بقيادة التاريخ. يبدى هذا فى تحديد المرحلة التاريخية التى تعيشها أمتنا وصلة هذه الأمة بالعالم وموضعها فى التاريخ. كما يتبدى هذا فى تحديد القوى الفاعلة فى نهوضنا الحديث وأسس هذا النهوض ومقبله. وها هنا أمران:

٣- ١: يعرف حنفى قيمة الحضارات والأبنية الثقافية القديمة، ويؤكد هذه القيمة فى كثير من أظناره، بيد أنه فى تحديد المرحلة التاريخية يجعلها تبدأ بظهور الإسلام. إن الحضارة العربية الإسلامية ورثت تلك الحضارات والأبنية، وأسست على منجزاتها الباقية فى التقنية والابداع الفنى والعلمى. ولقد اتسع التاريخ الإسلامى - زمن ازدهاره العباسية - لثمرات التفاعل القديم، ثم اتسع لتفاعل جديد مع عالم مترام آذاره حسب هذا القانون، فكان ما كان مما تحفظه واعية التاريخ. ولا تنكر، انظار حنفى كل ذلك، بل تذكره وتؤكد،

غير أنها تضيق التفاعل الحضارى وتقف به عند (الدين)، ثم تجعل الدين مركزا لهذا التفاعل، لتنتهى إلى مستقبل يظهر فيه الدين الإسلامى على ما سواه، وينفرد المسلمون بقيادة العالم. والحق أن هذا التصور يجمد التفاعل، بل ينفيه نفيًا، ذلك لأن جوهر التفاعل أن يجادل الأطراف تجادلا حرا غير مسبوق بخطة الغلبة والظهور، ليستتبه هذا التجادل إلى مركب جديد مختلف عن صفات كل طرف من أطرافه. وثمة جهة أخرى هامة من جهات القول، ذلك أن جعل (الدين) مركزا للتفاعل، إنما يعطل نضج (المدنى) فى تحديد المرحلة ونأسيس النهضة.

ويعرف حنفى أيضا - وهو المفكر والمدارس الموسوعى - ما عليه العالم من تناقضات وصراعات تعكس تكوينات تاريخية وبشرية جمة، وهو يؤكد فى انظاره ذلك ويوسط القول فيه بسطًا، بيد أنه - عند تحديد المرحلة التاريخية التى تحياها أمتنا - يعيل بقوة إلى أنها مرحلة التحرر من الغرب ومواجهته لتصفية هيئته على ثرواتها ومقدراتنا الحضارية والثقافية. وثبت هذا التصور لحظة من لحظات التاريخ، كانت حركة التحرر الوطنى طرفا وكان الغرب الاستعماري طرفا ثانيا ولكن تاريخ عصرنا هذا يشهد عملية تاريخية عظمى، ينتهى الاستقطاب وتعدد مراكز القوة وتبدى السعى دائما إلى المحاوره الحضارية والالحاح على المشترك الإنسانى فى الثقافات والحضارات. غير أن تصور حنفى يضيق حدود هذه العملية التاريخية العظمى، بل يعود بها إلى لحظة سلفت، فىجعل من هذا العالم طرفين متواجهين: العالم الإسلامى من ناحية، والغرب من ناحية ثانية. يضيق مجال العملية التاريخية، ثم يتسلل إليه (الدين)، فيضطرب التفاعل اضطرابا شديدا وتختل موارينه وعلاقاته. والشأن فى مستقبل البشرية، إنما ينهض على المحاوره التاريخية بين الحضارات والثقافات، والسعى إلى مركب جديد معبر عن المشترك الحضارى الثقافى، بل عن حضارة جديدة تتغلب فيها عوامل الوحدة على عناصر الصراع.

٣ - ٢: يعتد حسن حنفى - فى انظاره السياسية التى وقفنا عندها فى مقامنا هذا - بالقوى والتيارات والاتجاهات والمدارس الفاعلة فى واقعة الراهن، منذ فجر النهضة أوائل القرن الماضى إلى أواخر هذا القرن العشرين. بل إنه يشهد أنه قد تخرج - وطنيا وسياسيا - فى المدرسة المصرية الحديثة بكل تياراتها، بل إنه يرضى لنفسه أن يوصف بأنه: إسلامى اشتراكى قومى. تبدى هذه السعة فى فكره وعمله جميعا. وإنه لداعية إلى العمل المشترك وإلى برامج الحد الأدنى التى تتفق عليها القوى والتيارات الأساسية.

غير أنه يقيم استقطاباً ثنائياً بين تيار واحد هو التيار الإسلامى من ناحية وكافة التيارات الأخرى التى يجعلها فى تيار عام يسميه التيار التحديثى من ناحية ثانية. ويرحب بأن يعمل الجميع العمل العام المؤسس للنهوض والتقدم، بيد أنه يرى أن ما يسميه التيار التحديثى منقول من الغرب ومزروع فى تربتنا الوطنية، وتم هذا الأمر فى غياب التيار الإسلامى الثورى. ويرى أن التيار الإسلامى الثورى بدأ منذ عقود، وأن قوته تنامي، وأنه يمثل (جوهر) تاريخ الأمة، ثم إنه يمثل مستقبلها. ونرى هنا أن حسن حنفى إذا طابق بين هذا التيار والدين الإسلامى فإن هذه المطابقة - تاريخياً - ليست بشيء، وإذا هو لم يطابق - وهو لا يطابق بالفعل فى كثير من الأحيان - فإنه يجعل هذا التيار واحداً من تيارات ثقافية سياسية متعددة، يسرى عليه ما يسرى على سواه من قوانين الدفع التاريخى والاجتماعى. وفى هذه الحالة الثانية - عدم المطابقة - فإن القول بأن الأمر سيتتهى إلى صدارة هذا التيار وقيادته، لا يستقيم، لأن التفاعل بين القوى الفاعلة فى الواقع، إنما هو صائر إلى خلق قوى جديدة لا يعرفها الواقع الراهن.

لقد رشح تاريخنا الحديث أربع قوى أساسية، من حيث الأصول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهى: الليبرالية والاشتراكية والسلفية والقومية. ولا مخرج من الأزمة التاريخية الراهنة إلا باتفاق هذه القوى على برنامج إصلاحى شامل. ولا قيام لهذا البرنامج إلا بروح توحيدى صادق. ونهوض هذه القوى بهذا البرنامج، يعلو بالاتفاق، إلى التفاعل، وينتهى بالتفاعل إلى ميلاد قوى جديدة، تحل مستقبل البلاد، وتصنعه.

الجامعية لله

حوار مع الدكتور حسن حنفي

د. عصمت سيد الدولة (٥)

(١)

تمهيد

تفضل الأستاذ الدكتور حسن حنفي فأهلاني موسوعته المنشورة تحت عنوان «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» من ثمانية أجزاء كل منها يحمل عنواناً خاصاً:

١ - الدين والثقافة الوطنية. ٢ - الدين والتحرر الثقافي.

٣ - الدين والنضال الوطني ٤ - الدين والتنمية القومية.

٥ - الحركات الدينية المعاصرة. ٦ - الأصولية الإسلامية.

٧ - اليمين واليسار في الفكر الديني. ٨ - اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

ويتضمن كل جزء منها تحت عنوانه الخاص عناوين فرعية عديدة لمقولات أنشئت في أوقات متفرقة عن موضوعات متفرقة تجاوز بعضها عناصر العنوان العام: الدين. الثورة. في مصر. ١٩٥٢ - ١٩٨١ جميعاً. أنها ليست موسوعة، وليست كتاباً، ولا عدة كتب، إنها حديقة غلباء غناء كما وصفتها له حين شكرته عليها. مصحوبة برسالة رقيقة تقول نصاً: «عزيزي د. عصمت - تحية طيبة وبعد، فأهديك الدين والثورة في مصر (ثمانية

(٥) ملكر عربى قوسى .

أجزاء) وترسنى قراءتك لها. وأعطيتك نسخة من دراستى عن القومية والإسلام عند ميشيل عفلق، الرجاء تصويرها وإعادة الأصل. حبنا لو أعطيتنى بعض مؤلفاتك القومية حتى أقرأها وأكتب عنها هدية منى لك فى عيد ميلادك السبعين. مع خالص التحية».

سبعون عاما انقضت فهل بقى من العمر ما يكفى فىوفى بما تستحقه موسوعة الأستاذ الدكتور الفيلسوف الداعية الكبير؟ أرجو ولكنى أشك. سأقرأ على مهل واجتنب الإجهاد بحكم وهن الشيخوخة ونصائح الأطباء. شرعت فى قراءة الجزء الأول من الموسوعة. فى قمة الصفحة الأولى المواجهة للغلاف حاملة العنوان قرأت إهداءً داخليا يقول: «إلى الأخ عصمت سيف الدولة من أجل حوار وطنى وبرنامج عمل موحد يقبل الأمة من عثرتها ١٠/٥/١٩٩٤». فاعتدلت نشيطا بعد أن كنت مسترخيا. فهذا هو الذى يثيرنى ويعيدنى إلى فترة الشباب. الحوار.

إنها إذن دعوة إلى الحوار. وعن الدعوة؟ من الدكتور حسن حنفى الذى تمتيت دائما أن أحاوره.

ليك أستاذنا الكبير. ولكن فيم الحوار؟ لايد من انتقاء الموضوع. والانتقاء صعب فى موسوعة فيها حوار، وفيها دعوات إلى الحوار، وفيها ما يفرى بالحوار، بل وفيها ما يستفز إلى الحوار، وما يثيره، وما يتعشه، وما يحبطه. مع الاصرار انتهيت إلى ما قدمه الدكتور حسن حنفى بأنه موضوع الحوار فشكرت ولييت.

(٢)

الحوار

قال الدكتور حسن حنفى فى الجزء الثامن من موسوعته «الدين والثورة» (صفحة ١٣٥ وما بعدها):

«الحوار الذى ندعو إليه اليوم هو تجاوز لما حدث فى الماضى من فعل ورد فعل... وبداية صفحة جديدة للحرية الوطنية المصرية بجناحيها العلمانى والدينى، ليس من «منطق العقل والسماح بناء على سماحة الإسلام ورفضه للعنف من أجل شراء النعم والدخول فى

الحاكمية لله

مساموات، وتقديم التنازلات، والتلويح بالمناصب والقيادات، كما حدث في أوائل السبعينات بل لوضع كل فريق أمام التحديات المصرية لجيلنا والتي تتمثل في الآتي:

١- شرعية السلطة، ومصدر الحكم. فمن منا يرفض الحاكمية لله سواء بنص القرآن أم بمقتضيات الإيمان؟ من منا يرضى بحاكمية البشر كما عاشرها جيلنا سواء في نظماً قبل ١٩٥٢ أم بعدها؟ من منا يرضى بحكم الملوك الوراثي أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر والقبائل أو بحكم العسكر والجند؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والظلم؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا يرضى بالأنظمة الحاكمة التي تثير فينا جميعاً الغضب والنفور والاشمئزاز؟ إن فشل الأيديولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من لبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضاً لحاكمية البشر، مطالبين بحاكمية أعلى ولا يجدونها إلا في حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشري واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة، والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهم شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء.

٢- ولكن ماذا تعني الحاكمية لله؟ وماذا يعني حكم الشريعة؟ كيف يمكن إعطاء المبدأ العام الشامل مضموناً تاريخياً في الزمان والمكان؟ هل يعني حكم الأئمة؟ هل يعني تطبيق قانون العقوبات والبدلية بالحدود والكفارات؟ وهل يمكن مطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم؟ إن ما نخشاه هو أن تقع الحركة الإسلامية في عدة متزلفات منها القضاء على حاكمية البشر من أجل إحلال حاكمية الله بدلاً منها دون تطوير حاكمية البشر وجعلها أقرب إلى حاكمية الله، حكم إحلال الحرية والقانون والمساواة وليس حكم الأهواء والمصالح والأفراد والعشائر. إن الله لا يحكم بآياته ولكنه يحكم من خلال الشريعة. والشريعة تقوم على رعاية مصالح الناس. والإمامة تنفيذية خالصة تأتي بالبيعة، وتحكم بالشورى. ومن ثم كانت الحاكمية دفاعاً عن مصالح الناس فيما تتم به البلوى. وكانت السلطة اختباراً من الأمة. إن ما نخشاه أيضاً على الحركة الإسلامية أن تنزلق في مطب الصولان والجولان في قانون الأحوال الشخصية وكان الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا في حجرات النوم وليس في المجتمع العريض، وكان مشكلتنا فقط هو الطلاق وتعدد الزوجات والحضانة وملكية الشقة والنفقة. . وكان قضيتنا هو الزنى الإسلامي، ومظاهر الخلاعة،

وملاهي الهرم، وبيع الخمر. وتكون مهمة الحركة الإسلامية الدفاع عن رجم الزاني، وقطع يد السارق، وصدب قاطع الطريق، وتطبيق الحرابة دون أن تبين للناس أن الشريعة الإسلامية أساسا إعطاء حقوق الناس، ونظاما اجتماعيا يقوم على المساواة، ونظاما سياسيا يقوم على الحرية، وأن سارق الملايين وناهب ثروات الشعوب هو أولى بتطبيق الحد من سارق الرغيف وكوز الذرة، وأن مظاهر الفساد الأخلاقي أقل بكثير من مظاهر الفساد الاجتماعي والسياسي، وأن قطع الأفراد الطريق أقل خطورة من نهب الشركات المتعددة الجنسيات ثروات الشعوب، وأن القصد من تطبيق الشريعة الإسلامية ليس إخافة البسطاء أو الحد من حركة التغيير الاجتماعي أو الدفاع عن النظام القائم أو إيهام الناس بالإيمان نفاقا وتسترا على الأوضاع المخالفة للشرع.

٣ - إنما الحاكمية لله، وتطبيق الشريعة الإسلامية يعنيان بالنسبة لنا مواجهة التحديات المصيرية لعصرنا وهي أربعة: الأولى تحرير الأرض. فلسطين ولبنان محتلت، وبسببها قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالما العربي والإسلامي قواعد عسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسي على الأمة، وفرض شرعي على أي حاكم، فالله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها، والرب رب السموات والأرض، وليس رب السموات وحدها. «إذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن آله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق». (٢٢ - ٣٩)، «ومالنا لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا» (٢ : ٢٤٦)، «كتب عليكم القتال وهو كره لكم» (٢ : ٢١٦)، «يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال» (٨ : ٦٥)، وعشرات الآيات التي تجعل قتال الأعداء واجبا شرعيا، والجهاد في سبيل الله فرضا دينيا. ولا عجب أن تخرج من بيننا «جماعة الجهاد لمحاربة أعداء الأمة، وقد يكون أعداؤنا في الداخل أكثر ضراوة علينا من أعدائنا في الخارج، فكلأهما اعتداء علينا واحتلال، احتلال حريتنا واحتلال لأرضنا.

٤ - والثانية توزيع الثروة، فنحن أمة يضرب بها المثل في الغنى والفقر، في البطر والبؤس، في البطنة وسوء التغذية، في الترف والحرمان، يستهلك فيها أقل من ٥٪ ما يزيد على ثلثي الإنتاج القومي، فيها أقلية تسيطر على كل شيء، وأغلبية محرومة من كل شيء، فيها الإثراء السريع عن طريق الاستيراد والتصدير، والعمولات والرشاوى، وتمثيل الشركات الأجنبية، والاتجار بأقوات الشعب أمام جماهير مطحونة بالغلاء وقلة الموارد

الحاكمية لله

والحيلة. وهذا وضع غير شرعى معارض لحاكمية الله التى جعلت العمل وحده مصدر القيمة بدليل الربا، وجعلت الملكية لله وحده، وأن الإنسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير والا تدخل الدولة. فالإمام له حق المصادرة والتأميم لصالح الجماعة حماية لها من استغلال الأفراد. موارد الدولة ملك للأمة من زراعة (الماء والكلأ) وصناعة (النار) ومعادن (الملح). والركاز ملك للأمة فى عرف الفقهاء، عرف القدماء منه الذهب والفضة والحديد والنحاس، وعرفنا نحن النفط. لا يجوز اكتناز الأموال فى أيدي القلة «كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم» (٥٩: ٧) ولا يجوز أن تظهر فوارق بين الطبقات، فالمال يدور فى المجتمع، وليس كصدقة بل كحق «والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم (٧٠: ٧٤) وفى المال حق غير الزكاة.

٥ - والثالثة حريات الناس، وحققهم فى الاجتهاد، والجهر بالرأى، وقول الحق فى وجه الحاكم الظالم، والشهادة على العصر، إذ لا تعنى الشهادة تمتعة الشفتين بل رؤية الواقع، والشهادة عليه، وربما الاستشهاد فى سبيله، ومراجعة السلطان، وتبصيره بالحق، والنصح له، والقيام بوظيفة الحسبة أى الرقابة على أجهزة الدولة وتحويل الارصدة، وسرقة المال العام، وحرق المخازن. وهذا يعنى إعطاء «لماذا استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» مضمونها العصرى يرفض جميع القوانين المقيدة للحريات مثل قوانين الاشتباه والعيب والطوارئ».

٦ - رابعا، تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله الذى يدافع عن الحاكمية بهذا المضمون العصرى كما تتطلبه مصالح الأمة وكما يعيشه جيلنا حتى لا نوكل أمورنا لغيرنا، ولا نلقى بتبعاتنا على الحكام، ولا نستجدى العون من الأعداء، ونستغنى بالأصدقاء، وتحويل هذا التشردم والتفكك والتشتت فى الأمة الواحدة إلى وحدة واحدة تحمى استقلال المنطقة وتحافظ على هويتها وحيادها بين المعسكرين المتناطحين علينا. «أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار» (١٢: ٢٩)، «إن هذه أمكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون» (٢٣: ٥٢٠).

هذه قضايا العصر، وهذا هو التحدى الحقيقى، فهل نحن مختلفون؟

(١)

لما بعد

لسنا متفقين ولسنا متخلفين ولسنا بين بين، لما بعد. . . لأننا، يا أستاذنا، لم نفهم دلاله أكثر ما قيل على وجه التحديد، ربما ليعيب فينا أن كان ما قيل ذا دلالة قابلة للفهم، وربما مفترقين في إدراك دلالات كلمات لغتنا الواحدة بحكم اختلاف ثقافتنا في استخدام الكلمات. أنت فيلسوف وأستاذ فلسفة وصاحب رسالة فيسهل عليك استخدام الكلمات العامة المجردة المشالية وأسهل منه عليك إدراك دلالاتها لأن دلالات الكلمات مستمدة عندك من الأفكار التي تعبر عنها قبل أن تصبح كلمات. وهذا شأن الفلاسفة أو كثير منهم ممن تعرفهم خيرا متى مثل باركلي ونيتشه وهيجل وبرادلي. . . حتى ادموند هوسرل. أما نحن، ولا حيلة لنا في هذا، فعلى مدى أكثر من نصف قرن نتعامل مع لغة القانون شديدة الواقعية، ولقد افناها حتى لا نكاد ندرك دلالة كلمة لا تمت بصلصة قريبة إلى أسرتها. دعني اضرب لك مثلا من «القتل». القتل هو إزهاق روح إنسان. هذا يكفي دلالة على ما حدث في غير لغة القانون. أما في لغته فهو قد يكون جريمة وقد لا يكون. فتستوالى الأسئلة في جزئيات لا يهتم أحد بها إلا إذا كان من رجال القانون: من القاتل؟ من القتيل؟ من الفاعل ومن الشريك؟ هل كان فعل القتل متعمدا أو خطأ؟. وإن كان متعمدا فهل كان مع سبق الإصرار أو لم يكن؟ وإن كان مع سبق الإصرار فهل كان مصحوبا بالترصد أو لم يكن؟. وإن كان خطأ غير متعمد فهل الخطأ فيه مخالفة القانون واللوائح أو كان رعونة وعدم احتياط؟ وإن كان الخطأ رعونة وعدم احتياط فهل أسهم القتيل في وقوع القتل؟ وهل كان القتل اعتداء أو دفاعا؟. كل هذا يا سيدي ليمصرف القاضي معرفة اليقين - وليس الترجيح - هل يطبق المادة ٢٣٠ أو المادة ٢٣٤ أو المادة ٢٣٥ أو المادة ٢٣٦ أو المادة ٢٣٨ أو المادة ٢٤٥ من قانون العقوبات. كلها خاصة بواقعة القتل الثابتة عينا بدليل الجثة. المادة الأولى تعاقب القاتل بالإعدام. ثم تتدرج العقوبات نزولا حتى تصل إلى المادة ٢٣٦ فتكون العقوبة الحبس ستة أشهر أو غرامة مالية. أما المادة ٢٤٥ فلا تعاقب القاتل مع أنه قتل باعترافه. وأمام المحكمة يدور «حوار» هادئ أو صاحب بين النيابة والدفاع، لا حول القتل كفعل ولكن حول جزئيات ظروف وقوعه فعل القتل.

وحين يقضى إنسان أكثر من نصف قرن في موقع القضاء أو النيابة أو المحاماة يصبح ذهنه - كما يقال - قانونياً فلا يقبل فكرة مجردة ولا يرفضها إلا بعد أن يعرف علاقتها بالواقع العيني ويحققها «وهو تعبير قانوني يعنى اختيار صحة الأثر وصحة نسبه إلى المؤثر».

ولقد قضيت أكثر من نصف قرن أدرس القانون وأمارسه بدون انقطاع حتى أصبحت راقص المنهج. رحلة المعرفة تبدأ عندى من الواقع العيني إلى الفكر لأعود به إلى الواقع وهكذا دواليك فى حركة جدلية غايتها تطوير الواقع.

مثلاً...

١- فى الفقرة الأولى التى نقلناها عنك تقول «إن أحد التحديات المصرية لجيلنا هى شرعية السلطة ومصدر الحكم» ويتظر الآن جيلنا معرفة ماذا تعنيه بشرعية السلطة ومصدر الحكم فلا يطيل الدكتور حسن حنفى انتظارنا ويوجب بطريقته: «من منا يرضى بحكم الملوك الوراثى أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر أو القبائل أو بحكم العسكر والجنود؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والظلم؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهرمان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا من يرضى بالأنظمة الحاكمة التى تثير فىنا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ لا. منا يرضى بحكم الملوك الوراثى، وبحكم الطبقات وبحكم العسكر والظلم، منا المتسلطون، ومنا القاهرون، منا، ومنا يا دكتور حنفى الراضون بالاستسلام للعدو والمتحالفون مع الاستعمار. وكل القائمى على أنظمة الحكم منا. إذن فنحن نأخذها على أنها صيغة مبالغة خطائية. لا بأس. ونتظر مرة أخرى الجواب الإيجابى. ماذا تعنى شرعية السلطة ومصدر الحكم فى الواقع. لا جواب مباشر. هناك جواب غير مباشر. يقول الدكتور حسن حنفى:

«إن فشل الأيدولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من لبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضاً لحاكمية البشر مطالبين بحاكمية أعلى لا يجدونها إلا فى حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشرى واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير، وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهم شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء».

لماذا الشباب، دون الرجال والشيوخ. ولماذا وجدان الشباب وإيمان البسطاء؟ وما هو الوجدان وكيف ومتى وآين التهب؟. هذه أسئلة لمحوحة ولكنها هامشية ندعها معلقة حتى لا نعوق الحوار فى الموضوع. والموضوع هو أن الدكتور حسن حنفى يرفض حاكمية البشر ويستبدل بها حاكمية الله.

فليكن. ولكن ماذا يعنى تعبير «الحاكمية لله».

سيكون هذا موضوع حوارنا مع الدكتور حسن حنفى. وموضوع «الحاكمية لله». هو إبداع فكرى أصيل متميز انفرد به الدكتور حسن حنفى، يحتل عندى المرتبة الأولى بين إبداعات الكثير. ربما لأنه اقتحم به بجزأة الفاريس مقولة «الحاكمية لله» فبدد أو حاول أن يبدد طبقات كثيفة من الضباب الفكرى الذى أحاط بتلك المقولة، ولم يزل، ودفع عشرات من الشباب أرواحهم فى معاركها. ومازالت علما مرفوعا على معارك ضارية فى كثير من الدول العربية. ولما كان الدكتور حسن حنفى قد عرض لنشأة هذه المقولة عند من قال إنه صاحبها الأول أبو الأعلى المودودى، ثم تبنها الدكتور حسن حنفى فأعطاها مضمونا متميزا وابقاها عنوانا فإنى انتهز فرصة الحوار مع الدكتور حسن حنفى لأردد حرفيا ما أورده الدكتور ترجمة عن أبى الأعلى المودودى، لأنى أريد فى النهاية أن أسأل الدكتور حنفى، وربما أجيب عن السؤال: لماذا يستعملها عنوانا لبعض إبداعات الفكرى؟ ولماذا احتفى بها فى كتاباته؟، وما هى «الوظيفة» التى تؤديها هذه الكلمة فى سياق مذهبه الفكرى؟

الحاكمية لله

عرض الدكتور حسن حنفى فى الجزء الخامس من موسوعته الدين والشورة «صفحة ١٢٤ وما بعدها»: قال مشيرا إلى مصادره من كتابات المودودى ما نقتطف منه:

الحاكمية لله:

- تعطى الحاكمية لله تصورا مركزيا للعالم. فالله قمة الكون خلقه ويحكمه ويسيطر عليه. الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف فى شئونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشرى كافة شىء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال فى حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه ولا تتأى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من

الحاكمية لله

جهتين. أما أن يكون ذلك الخليفة من الله. أو رجلا يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه (صفحة ١٢٥).

فالحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده. فإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية وبحثت عن موقف الدين يقومون بتنفيذ القانون الإسلامي في الأرض تبين لك أنه لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي فهذا موقف أولى الأمر في الإسلام بعينه (صفحة ١٢٦).

«إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة. فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه. والنظام السياسي لابد وأن يكون تابعاً للحاكم الأعلى. ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه (صفحة ١٢٧).

«وقد بين القرآن طاعة الإنسان لله وللرسول ولأولى الأمر. كما نص على الحاكمية في «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». ويصنفهم الله مرة أخرى بالظالمين، ومرة ثالثة بالفاسقين. وليس صحيحاً أنها آيات خاصة نزلت في أهل الكتاب في مناسبات خاصة بل هي أحكام عامة تتجاوز أسباب النزول وتنطبق على كل أمة بالنسبة لكتابها في كل زمان ومكان (صفحة ١٢٧).

نكتفي بهذا عرضاً من أقوال أبي الأعلى المودودي، كما نقلها الدكتور حسن حنفي من مصادرها لأن الباقي يطول، ولأن الدكتور حسن حنفي قد بدأ نقله للمودودي بعد آخر كلمة نقلناها فقال في جملة قاطعة الدلالة نصها «وتتضمن الحاكمية رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» واستطرد في صفحات متتالية يتقدأبأ الأعلى المودودي ويحمله مسؤولية، ولو أدبية، عما لا يرضى الدكتور من وقائع تاريخية قديمة وأحداث تاريخية قريبة ومعاصرة. وهو نقد قائم جله إن لم يكن كله على أن «الحاكمية لله» التي نسبها إلى أبو الأعلى المودودي ترفض «حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» التي نسبها إلى «الحاكمية لله»، وكلاهما لا تصح نسبته لاخطاءه.

أما عن «الحاكمية لله» فهو تعبير لم يستعمله أبو الأعلى المودودي في كتاباته أصلاً. كان يستعمل كلمة "Sovereignty" التي تعني «السيادة المطلقة». وقد كان أبو الأعلى المودودي يجتهد ويكتب باللغة الإنجليزية أو الأوروبية والهند تحت «السيادة» البريطانية

بينما كان التاريخ السياسي والفكرى فى إنجلترا والقارة الأوروبية مازال يحمل آثار الصراع الطويل حول لمن السيادة: الملك، أم البرلمان، أم الشعب أم الأمة أم الدولة أم - حديثا المجتمع الدولى - ولا يزال الصراع الفقهى مستمرا خاصة فى نطاق القانون الدولى. لماذا؟ لأن «السيادة» لا تعنى فقط الحصانة من المسئولية وهو وضع سلبى، ولكن تعنى أيضا إطلاق الإرادة بدون قيد وهو وضع إيجابى. أو كما يقول الفقهاء الألمان «الاختصاص بالاختصاص» أى أن صاحب السيادة يحدد وحده حدود تلك السيادة ومضمونها فيزيد فيها أو ينقص منها بأوامره المنفردة. وهنا يوشى «إطلاقها بأساسها الدينى حين اختص بها البابوات الذين باشروا السلطة نيابة عن الله، سبحانه وتعالى. وأدى الصراع المرير بين البابوات والملوك، خاصة ملوك فرنسا، على السيادة: مضمونها وحدودها، إلى أن تجرد منها البابوات وانتقلت إلى الملوك كما كانت سيادة مطلقة وساند هذا الانتقال أو دافع عنه جمهوره الفقهاء وعلى رأسهم جان بودان الذى قال: «صاحب السيادة الذى يشرع القانون لا يتقيد بها» (١٥٧٦)... نلاحظ هنا أن بوادن وأمثاله كانوا يدافعون لا عن حق الملك فى السيادة، ولكن - أيضاً - عن إطلاق إرادته من كل قيد ولو قيد القانون. ثم انتقلت السيادة فى القرن السابع عشر إلى البرلمان فى إنجلترا تحت تأثير النهوض القوى للبرجوازية ضد استبداد الملوك تحت تأثير جون لوك، وفى فرنسا تحت تأثير جان جاك روسو الذى حاول نقل السيادة إلى الشعب بدلا من الملك. وبتأثيره، ولكن ليس إلى المدى الذى أراده، نص دستور الثورة الفرنسية الصادر عام ١٧٩١ على أن «السيادة واحدة وهى للأمة». ليس لأى مجموعة من الناس أو أى فرد أن يدعى السيادة لنفسه». فنلاحظ أن الشعب كأفراد وجماعات قد جرد من السيادة، واستندت إلى الأمة لأن الأولين كانوا أشخاصا طبيعيين ذوى إرادة، أما الأمة فكانت «حيث» شخصا اعتباريا أى غير حقيقى لا يستطيع أن يمارس السيادة إلا من خلال أشخاص طبيعيين يعبرون عن إرادته مع أنه هو ذاته شخص اعتبارى لا إرادة له.

وهكذا انتهى الصراع بين البشر حول لمن السيادة إلى نفيها عن أحد من البشر.

وهكذا كان يفهمها أبو الأعلى المودودى ويحببها عن أية سلطة فى الدنيا. متأثرا فى ذلك، كما نعتقد، بأن إنجلترا كانت تحكم الهند باسم «سيادة» التاج البريطانى الذى لم تكن له السيادة فى إنجلترا ذاتها. وكانت تصدر التشريعات فى الهند باسم سيادته ومنها ما

الحاكمية لله

يسمى الشريعة الإسلامية وما يغضب أى مسلم (قامت ثورة سنة ١٨٥٧ فى شمال الهند حين وصل استهتار الانجليز بشعور المسلمين الزامهم باستعمال شحوم الخنازير).

يبين كل هذا من مواصفات الدولة الإسلامية كما بشر بها أبو الأعلى المودودى فهى:

١- دولة عقائدية. دينها الإسلام.

٢- قائمة على دستور.

٣- مصادره: (أ) القرآن. (ب) السنة. (ج) إجماع الخلفاء الراشدين (د) مبادئ أئمة المذاهب الفقهية.

ثم يستطرد فى كتابه «المبادئ الأولية للدولة الإسلامية» فيتحدث باستفاضة عن «المشكلات الأساسية فى الأفكار السياسية الدستورية». ويقول «سأقصر حديثى على النقاط التسع الأساسية فى الدستور الإسلامى». ويعلدها:

١ - لمن السيادة.

٢ - ما وظائف الدولة الإسلامية ومدى سلطتها على رعاياها.

٣ - ما وظائف سلطات الدولة المختلفة: السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، والسلطة التشريعية وما هى حقوق وواجبات كل منها وعلاقتها بها.

٤ - ما الهدف الحقيقى للدولة، ما غايتها، وأساس عموم سلطتها.

٥ - كيف تتشكل حكومة هذه الدولة.

٦ - ما مؤهلات الأشخاص الذين يجوز انتخابهم لإدارة هذه الدولة.

٧ - ما شروط اكتساب جنسية الدولة وحالات سقوطها.

٨ - ما الحقوق الأساسية للمواطنين.

٩ - ما التزامات الدولة الأساسية قبل المواطنين.

هذه، بحكم الضرورة، مجرد عناوين لشروح أوردتها المودودى تحت كل عنوان فى كتابه القيم. ونحن نعرف الآن الجواب على السؤال الأول: لمن السيادة، أنه على وجه التحديد «لله» لا فرد أو مجموعة من الناس أن يدعى السيادة لنفسه أو يمارسها؟». «السيادة لله وحده». فهل يعترض الدكتور حسن حنفى؟

ثم نعرف أن لأبد للدولة الإسلامية من دستور: وأن في الدولة سلطات منفصلة: التنفيذية والتشريعية والقضائية وأن وظيفة الدولة إقامة العدل بين البشر، وأن لأبد للدولة الإسلامية من رئيس منتخب، وأث تضم إليه هيئة استشارية منتخبة، وأن جنسية الدولة الإسلامية مفتوحة للمسلمين والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بدون تفرقة (الذميون) وأن حقوق المواطنين في الدولة الإسلامية هي حماية الحياة والملكية والشرف، والحرية الشخصية وحرية الرأي، وتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة لكل المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم.

فهل ثمة اعتراض من الدكتور حسن حنفي؟

أبداً..

إن جوهر ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفي في جل كتاباته «دولة» بالمعنى الحديث «للدولة» ذات دستور ورئاسة ومجلس شورى من البشر، وسلطة تشريعية من البشر، وسلطة قضائية من البشر، وسلطة تنفيذية من البشر، وهي سلطات منفصلة ضماناً للعدالة، وقوة عسكرية تدافع عن الأرض، وتوزع الثروات حتى لا يجوع أحد رعاياها، وتقيم العدل الاجتماعي، وتبني وتحمي حرية البشر فيها وخاصة حرية الجهر بالرأي، ثم تكوين حزب الله الذي ينافي عن الدولة بهذا المفهوم المصري.. وهي ذات دولة أبى الأعلى المودودي مع استثناء تفصيلات اجتهادية غير ذات خطر.. فلا تستحق القول أنها ليست حاكمية البشر لأن المسلمين من البشر بدون خلاف.

ولكن الدكتور حسن حنفي تجاوز حدود دولة المودودي حين قال إن الحاكمية عنده ليست البدء بالحدود والكفارات ولا مطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم، ولا الصولان والجلولان في قانون الأحوال الشخصية وما يدور في حجرات النوم ولا الطلاق ولا تعدد الزوجات، ولا الحضانة وملكية الشقة والنفقة ولا الزنى الإسلامي ومظاهر الخلاعة وملأه الهرم وبيع الخمر ولا رجم الزاني وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحراية. قال هذا وهو يعنى حاكمية الله أو حكم الشريعة.

وأحكام الله الآمرة، الناهية، المبيحة، المحللة، المحرمة، وأودة نصوصاً في كتاب. «كتاب المسلمين الذين يخاطبهم الدكتور حسن حنفي بما يكتب». هذا الكتاب هو «القرآن» الذي أبلغنا من عند الله، نحن البشر، الحدود والكفارات وواجباتنا وحقوقنا في

شرائع الأحوال الشخصية بما فيها «مايلور في حجرات النوم» والطلاق وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزى الإسلامى ومظاهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمرور ورجم الزانى وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحراية . . الخ. وقال لنا فى كتابه ﴿ذلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ (٢: ٢٢٩) ونحن نخشى على الدكتور حسن حنفى أن يفهم من كلامه أن التفريق بين الحلال والحرام شرعا يمكن أن يؤجل أو يوقف أو يهمل فى دولته إلى أن يتم تكوين حزب الله الذى يدعو إلى تكوينه ويحرر الأرض ويوزع الثروات . . الخ.

لا شك فى أن اسم «حزب الله» ذو إغراء بالغ لمن يريد أن ينشئ حزبا فى شعب مسلم أو أغلبه من المسلمين. فقد وصف القرآن الكريم حزب الله بأنهم الغالبون، وأنهم هم المفلحون، كما وصف حزب الشيطان بأنهم الخاسرون. غير أن القرآن لم يصفهم بالفلاح أو بالخسران من فيض رحمته بل جزاء على ما فعلوا فى الدنيا. يقول تعالى فى سورة المائدة: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ (٥: ٥٦/٥٥). ويقول عن الآخرين فى سورة المجادلة ﴿استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ (٥٨: ١٩).

لا يتكون إذن حزب يستحق أن يسمى ابتداء «حزب الله»، حول فكرة دارت فى ذهن أحد الائمة أو تحت اسم اختاره أحد الدعاة لأنه أكثر جاذبية لدى المسلمين. لا يتكون من «فوق». إنما يكون حزب الله أو حزب الشيطان تبعا لمواقفه وسلوكه وتحالفاته فى الواقع. لذا نخشى أن «حزب الله» الذى اختار الدكتور حسن حنفى اسمه قبل أن يتكون لن يتكون قط ولو «للدفاع عن الحاكمية ببلد المضمون العصرى».

ذلك لأنه بعد أن تهبط الفكرة من فوق وتلتقى بالبشر المسلمين، المرشحين لحزب الدفاع عن الحاكمية بمضمونها العصرى، يجدون أن مضمون الحاكمية التى انضموا إلى الحزب ليدافعوا عنها قد خلى من اهتماماتهم وممارساتهم الواقعية كبشر مسلمين: الحدود «كنز»ات والأحوال الشخصية والخمرور والزنا والسرقة وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزى «ومسايد» ف حجرات النوم والطلاق . . الخ، تلك المسائل «الشرعية» التى يتعاملون معها وقد يعانون منها فيلتمسسون لها حلا فى حياتهم الواقعية.

وأخيراً لماذا يستعمل الدكتور حسن حنفى لفظ «الحاكمية» ويضيفها إلى الله جل جلاله . إن كان أخذها عن المودودى فقد رأينا أن المودودى لم يستعملها فى كل كتاباته بل يستعمل لفظ «السيادة» . وإن كان أخذها عن رجل هو معجب به أشد الإعجاب أعنى المرحوم سيد قطب فنرجح أنها ترجمة غير دقيقة للفظ «السيادة» . ذلك لأن «الحاكمية» اشتقاق غريب لغوياً من الفعل حكم، يحكم فهو حاكم وحكم . وهى ذاتها لم ترد فى القرآن . ففى كل آيات القرآن التى ورد بها لفظ حكم أو مشتقاته ورد بمعنى الفصل فى أمر مختلف فيه أوضحها دلاله ما جاء فى الآية ٥٧ من سورة الأنعام حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ يَقِصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ . أى خير من يقضى بالحق فيما هو مختلف فيه . صدر الآية شاهد بالحق على ما نقول إذ أشار إلى خلاف بين الرسول وبين الكافرين آحالت الآية الفصل فيه (الحكم فيه) إلى الله . تقول: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّى وَكَذَّبْتُمْ بِهِ . مَا عِنْدِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ أَنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ﴾ . ويفرق القرآن بين حكم الله بذاته والحكم بما أنزل الله . حكم الله بذاته يكون فى الآخرة ومثاله: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (٢: ١١٣) و (٤: ١٤١) . أما فى الحياة الدنيا فالحكم بما أنزل الله من كتب وأرسل من رسل . أوضح آياته دلاله - وهى كثيرة - قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (٤: ١٠٥) وقوليه ﴿يَدْعُونَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ (٢٣ : ٣) .

وقد ذكر الدكتور حسن حنفى فى هامش صفحة ٢٧٠ من الجزء الخامس أن المرحوم سيد قطب يستند فى قوله بالحاكمية إلى آيات الحاكمية «المشهورة» وأورد نصوصها: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة : ٤٤) . و«لم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به . . فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم من خلاف ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً» (٦١ : ٦٥) . و﴿وَإِنْ سَأَرْتُمْ فِى شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء : ٩٥) .

وأوضح أن هذه الآيات الكريمة تحيل الحكم فى الخلاف أو المنازعات فى الحياة الدنيا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليحكم فيها بصفته رسولاً بما أنزل الله أى القرآن.

الحاكمية لله

تلك إذن منازعات وخلافات بين البشر (قضائيا) تصدر فيها أحكام فاصلة ولا تدل آية منها على أن المقصود بالحكم ممارسة أية سلطة تدخل في نطاق الحكم بمفهومه السياسي، أي إدارة شئون الدولة. وبالتالي أبعد من مفهونه أنها تعنى على أي وجه «الحاكمية» بدلائلها السياسية، إن كانت لها دلالة سياسية.

فلماذا اختار الدكتور حسن حنفي أن يرفع على مذهبه السياسي راية «الحاكمية لله» ومذهبه السياسي في غنى كامل عن هذه الولاية مضطربة للدلالة لفعل اضطراب الاهواء التي تنوشتها. لسبب أدري حقا، وإن كنت قد توقفت كثيرا عند «فكرة» أوردها الدكتور حسن حنفي في موضعين معما قرأت من موضوعته، أي يمكن القول أنها فكرة ثابتة أوردها أولا في صفحة ٨٧ من الجزء الخامس من الموسوعة كعنوان وخاتمة لبحث طويل عريض عميق بالغ الثراء الفكري عن تاريخ العالم الإسلامي. العنوان: «في مطلع القرن الخامس عشر الهجري»، والخاتمة: «أتى الإسلام في مطلع القرن الخامس عشر الهجري في قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت في الإصلاح الديني في القرن الماضي على يد الأفغانى، دورة بعث جديد، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية فتتغير نظمها القائمة. ثم عاد إليها في صفحتي ١٦ و ١٧ من الجزء الثامن فقال: وإن نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر لحدت بياصر جيلنا ويدفعنا إلى التفكير في التاريخ، في الماضي والحاضر والمستقبل... وقد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقا لحديث المجددين: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

لو كان هذا الحديث صحيحا لقلنا إن الدكتور حسن حنفي يحمل فكرة ثابتة؛ إنه للموئل ليجدد لأمة المسلمين دينها بمناسبة بداية القرن الخامس عشر، ولاستحق الدكتور حسن حنفي أن يكون من المرشحين لهذا الدور التاريخي، لأنه مجدد فعلا وقد بذل ويذل جهدا غير مسبوق في تأهيل نفسه لهذا الدور باللات.

ولكن المسلم البسيط، من أمثالنا، يجزع ويستنكر، نسبة هذا النص المسمى حديثا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لسبب بسيط هو أنه يخالف ويتناقض ثمان وأربعين آية من آيات القرآن تنفي كلها، بصيغ شتى، علم الرسول بالغيب. والغيب هو المحجوب عن الإدراك، فما بالنا بالرسول الصادق الأمين ينهى في أوائل القرن الهجري الأول بأن

الله سبيعت دوريا في سنوات مقبلة يفصل بين كل منها قرن من الزمان على وجه التحديد من يجدد للأمة الإسلامية دينها. كيف ينسب إلى الرسول أنه أنبأ بالغيب، وهو الذي أبلغنا قول الله تعالى في كتابه: ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾ (٣: ١٧٩) وقوله «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (٦: ٥٩) وقوله ﴿لله غيب السموات والأرض﴾ (٧٧: ١٦) وقوله ﴿قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله﴾ (٢٧: ٦٥) وقوله: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحدا﴾ (٢٧: ٢٦). وأوحى إلى رسوله أن يبلغ الناس ﴿قل لا أقول لكم عندى خزان الله ولا أعلم الغيب﴾ (٥٠: ٦) و﴿لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخيرش﴾ (١٨٨: ٧) و﴿قل إنما الغيب لله فانتظروا إني معكم من المنتظرين﴾ (٢٠: ١٠) الخ.

فى الموضوع

حين يحتكم الناس إلى القضاء ينقسم ذلك الحوار الذى أشرنا إليه فى البداية إلى قسمين: القسم الأول يسمى «الدفع» وهذه لا بد أن تطرح أولا قبل الدخول فى الحوار حول الموضوع الذى يسمى حيث «الدفع». والدفع تتعلق بشكل الدعوى: هل عريضة الدعوى مستوفية البيانات التى نص عليها القانون: أسماء الخصوم وعناوينهم، هل تقدمت فى المواعيد المحددة للاتجاه إلى القضاء، هل الوقائع الواردة بها واضحة، هل الطلبات محددة...؟ إذا لم تستوف عريضة الدعوى تلك البيانات تقضى المحكمة بعدم قبول الدعوى «شكلا» بدون فصل فيما هو مختلف فيه. فإذا صح شكل الدعوى، تنتقل المحكمة إلى الموضوع، الذى هو أصل الخلاف، تأثرا بهذا «النظام» طرحنا كل ما طرحنا من قبل باعتبارها دفوعا... ننتقل الآن إلى الموضوع وهو أكثر أهمية من الشكل وإن كان الفصل فيه متوقفا على صحة الشكل.

والموضوع الذى نحاوّر الدكتور حسن حنفى فيه هو ما أسماه التحدى الحقيقى وقصره على:

١ - تحير الأرض.

٢ - الحاكمية لله وهذه حاورناه فى الجانب الشكلى منها وهو شكلى حقا.

٣ - توزيع الثروة. ٤ - حريات الناس. ٥ - تجنيد الجماهير.

الحاكمية لله

ولقد عبر الدكتور حسن حنفي بصلق واقعي وبلاغة مؤثرة عن الأسباب التي تفرض علينا أن تكون تلك «من» اهدافنا في هذا العصر. وأنه ليسعدني أن أجد نفسي متفقا مع الدكتور حسن حنفي جملة في أن هذا هو التحدي الحقيقي الذي يجب علينا، وعلى كل منا، أن يقبله ويجاهد من أجل تحقيقه مع حفظ الحق - كما يقول القانونيون - في إضافة تحديات أخرى. وليس هذا الاتفاق غريبا بالرغم من أن لم تتيح لي فرصة حوار سابقة مع صاحب الموسوعة، ذلك لأنه بمجرد أن يقف المتحاورون على أرض مشتركة، ويدور الحوار حول مشكلات الأرض.. وحلولها، تكون فرصة الاتفاق أقوى من فرصة الخلاف. الواقع المحسوس الملموس يبدد أسباب الخلاف. ذلك لأن الحقيقة الموضوعية واحدة. ومن قبل قال ابن الهيثم: كل مذهبي مختلفين اما أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا، وإما أن يكونا جميعا كاذبين وإما أن يكونا جميعا يؤيدان إلى معنى واحد وهو الحقيقة. فإذا تحقق في البحث وانعم في النظر، ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف.

أعتقد أن هذا الاتفاق يخولني الحق في أن أستأذن الأستاذ الدكتور حسن حنفي في الإسهام معه ببعض الملحوظات والإضافات سعيا وراء مزيد من الكمال.

أولا: تحرير الأرض

اتفقنا على هدف تحرير الأرض. وأضفت يالاستاذنا بموضعا: «فلسطين ولبنان محتلة» وسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمتا العربى والإسلامى قواعد عسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، وفرض شرعى على أى حاكم، فالحل إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها. والرب رب السموات والأرض وليس رب السموات وحدها. ألا ترى معى، وأنا معك، ولو رفقا بالجماهير التى ندعوها، ألا توسع ميدان معركتها لتحرير الأرض حتى لا تياس من الانتصار للمفارق «الهائل» بين إمكاناتها وهذفا. لماذا لا نلحق «بالفكرة» بعديها فى الزمان والمكان فنقول مثلا «الأرض العربية» أو نعدد أقطارها، أو حتى «قطرا واحدا». . . المهم التحديد. أنحن أدرى بطبيعة البشر من خالقهم القائل: ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٢: ٢٨٦) ونجتاهل ما لا نجهله من قانون السببية الحديدى، القائم على حتمية التكافؤ بين السبب والنتيجة لتحقيق: فلسطين محتلة ولبنان محتلة وسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمتا العربى. . . قواعد عسكرية أجنبية. معقول. هذه أرضنا العربية. ما جلدوى إضافة

العالم الإسلامي إلا أن تدخل الهدف في ظلام الاستحالة. لأننا حين نقول تحرير الأرض إذن واجب أساسي على الأمة، لابد أن نعرف أية أمة لأننا ندعو جماهيرها. ولو كنا نقصد الأمة العربية فهي محددة مكاناً، وبالتالي يكون حشد جماهيرها العربية ممكناً، وتكون حزب منهم ليس مستحيلاً. وقد سبق للأمة العربية أن قامت بهذا الدور. أما إذا أضفنا العالم الإسلامي، فستقول - بالضرورة - الأمة الإسلامية. وهي أوسع أرضاً بكثير من الأمة العربية، ودولها أكثر عدداً بكثير من الدول العربية، وهي جميعاً، جميعاً يادكتور حنفي، لا تقبل التدخل في شئونها الداخلية. إليك تجربة شديدة المرارة كالعلقم مع أنها واقعة. لقد هب المسلمون في أفغانستان يجاهدون لتحرير أرضهم من السيطرة الشيوعية. فانتصر لهم آلاف الشباب العربي وذهبوا إلى أفغانستان وشاركوا في القتال، وشهد لهم بالبطولة إلى أن انتصر المسلمون وتحررت أرض أفغانستان. ماذا حدث بعد النصر. لم يجد الشباب العربي سبباً واحداً لمغادرة أفغانستان أو التعميل بالمغادرة بعد النصر الذي استشهد في سبيله ألوف منهم فانتصروا. لم يطل انتصارهم إذ لفتهم «الإخوة في الله» من الأفغان إلى أن عليهم أن يغادروا أفغانستان وأسموهم «العرب الأفغان». فغادروا أرضاً أفغانية إلى أرض عربية أرضهم، مع أنهم جميعاً مسلمون. لماذا؟ في نطاق الأمة الإسلامية المتميزة بوحدة الدين يتوزع المسلمون أمماً قومية يتميز كل منها بوحدة الأرض. ونحن الآن نتحدث عن تحرير الأرض فلا تعرضنا لمن يسأل أية أرض؟ دعنا نسبق السؤال عن المكان في الأرض والزمان في الحركة بأجوبة محددة نهتدى فيها بتجربة فلسطين. ففي عام ١٩٤٨ وجد «الإخوان المسلمون» تحت قيادة الإمام حسن البنا يجاهدون ضد الغزو الصهيوني في فلسطين ومعهم رفاق سلاح من كل الأرض العربية ولا أحد يذكر من غير العرب. فظن الإمام الشهيد حسن البنا إلى العلاقة بين المجاهدين العرب تحت راية الإسلام وأرض فلسطين العربية. إنها أرضهم العربية ولو كانوا مقيمين في أقطار عربية أخرى. فظن إلى أن لابد من عبور «الجزء» للوصول إلى «الكل»، وأن الدفاع عن فلسطين هو المقدمة اللازمة موضوعياً للدفاع عن الوطن العربي. وأن الدفاع عن الوطن العربي مقدمة لازمة موضوعياً للدفاع عن أجزاء الوطن الإسلامي، فأضاف رضى الله عنه إلى قانون جماعة «الاخوان المسلمون» النص الآتي محدد أهداف الجماعة في الزمان والمكان: تحرير وادي النيل والبلاد العربية جميعاً والوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان أجنبي، ومساعدة الأقليات الإسلامية في كل مكان، وتأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً، والسير إلى الوحدة

الحاكمية لله

الإسلامية. من الوحدة العربية إلى الوحدة الإسلامية. الوحدة العربية أولا. والانطلاق منها كقاعدة إلى الوحدة الإسلامية كما فعلت الأمة العربية من قبل في نشر الإسلام. ألا ترى أن هذا التحديد، في الزمان والمكان، أكثر اتساقا، وأصح تطبيقا، لآيات القرآن التي أذنت بالقتال وأوردتها فيما قلت: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾ (٢٢ - ٢٩) و﴿مالنا لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا﴾. (٢ : ٢٤٦). ونضيف قوله سبحانه: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٦٠ : ٨) وقوله: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٦٠ : ٨) وقوله: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذي يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث تقفهمهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ (٢ : ١٩٠ - ١٩١). وإني لأرى، ولعلك ترى، على ضوء هذه الآيات البينات أن القتال دفاعا عن الأرض ماذون به لأصحاب الأرض إذ الأرض هي ديارهم. وبالتالي فإن تحديد الأرض التي يقاتل أصحابها دفاعا عنها ويخرجون منها من أخرجهم منها، أقرب إلى دلالة الآيات، من الاحتجاج غير المباشر بأن الله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها.

ثانيا: الحاكمية لله

وهذا حاورناه في الجانِب الشكلي منها، وهو شكلي حقا أعنى غير متصل بأي موضوع.

ثالثا: توزيع الثروة

هذا موضوع جوهري بالنسبة إلى أية دعوة موجهة إلى جوهر ما يهم الناس في حياتهم الواقعية.

ولقد أحسن الدكتور حسن حنفي في وصف الواقع «فنحن أمة يضرب بها المثل في الغنى والفقر، في البطر والبؤس، في البطنة وسوء التغذية، في الترف والحرمان... الخ» وهو يعنى أن الثروة موزعة توزيعا غير عادل فيكون العنوان المناسب للدعوة «إعادة توزيع الثروة». كان الدكتور حسن حنفي قد قدم عام ١٩٧٩ ما نشر في مجلة قضايا عربية، السنة

السادسة، العدد الأول - يناير - أبريل، واعاد نشره في الجزء السابع من موسوعته وما يستحق أن يقرأ ويحفظ. إنها دراسة فائقة الجدية، عبقرية التحليل، مبهرة، لم يسبق إليها أحد ممن نعرف دراساتهم تحت عنوان «الاقتصاد الإسلامي» أو معناه. وقد علمنا مما تعلمنا أثناء دراسة عليا متخصصة في الاقتصاد أن عناصر العلمية الاقتصادية في أي مجتمع تكون من:

١ - الطبيعة (الأرض) إذ فيها «مصادر» الإنتاج.

٢ - العمل (جهد الإنسان اليدوي أو الذهني أو الآلي).

٣ - التبادل أو التوزيع، وأداته الرئيسية النقود أو ما يقوم مقامها مثل المقايضة وتسمى جملة وتفصيلا إذ لا تتوقف وجودا على جهد أي إنسان، أما بالنسبة إلى العمل فهو سبب الإنتاج فلا يملك أي إنسان إلا ناتج عمله. ثم توقفت دراستنا وجهودنا بعد الدراسة دون حل مشكلة التبادل أو الوسيط (المال). بعد أن أصبح «المال» أو الرغبة في الحصول عليه والاستكثار منه هو الأداة المحركة للنشاط الاقتصادي بعنصره الإنتاج الذي قد يتجه إلى إنتاج السموم القاتلة، والطبيعة لأن المال المتوقع اكتسابه أصبح هو الذي يقود العمل إلى ذلك الموضوع من الطبيعة الأكثر ربحا في النهاية. وقد قرأنا من قبل ما نشره الدكتور حسن حنفي عن المال فإذا به يلتقط خيط المشكلة من آخره: «المال» الذي يحتاج إليه الإنسان للحصول على حاجته من السلع أو الخدمات، والذي - شاء أم أبى - يحدد له ما يستطيع أن يحصل عليه حتى لو كان ما يحصل عليه أقل مما هو في حاجة إليه فيصبح «فقيرا».

بدأ الدكتور حسن في دراسته العبقرية «بالمال» في الإسلام في جزئين. خصص الجزء الأول «لتحليل الصورة» وفيه حصر مواضع ورود لفظ «المال» في القرآن فإذا هي (٨٦ مرة)، ونبها إلى أنه ذكر في القرآن أكثر مما ذكر لفظ النبي (٨٠ مرة) وذكر لفظ الوحي (٧٨ مرة). وقد أراد أن يلفت القارئ إلى أن أحكام المال في القرآن لا تقل أهمية عن لفظي النبي والوحي. ثم راح بدقة مذهلة يحلل كل لفظه «مال» جاءت في القرآن، لم يترك واحدة، بعد هذا انتقل إلى الجزء الثاني ليحلل المضمون. فإذا به يتهمى، طبقا لآيات قطعية الدلالة، إلى أن للمال وظائف اجتماعية ثم يختم بحثه العميق بثلاث نتائج تحيط بالنظام الاقتصادي، القانوني، الاجتماعي، في الإسلام فيقول:

١ - الطريق للاراسمالى للتنمية في البلاد النامية هو الطريق الذي ينبع من تراثها القديم، ومن وجدانها القومي، ومن قيمها وعاداتها وتقاليدها، وهو في الغالب التراث

الحاكمية لله

الدينى، ومن ثم وجب إعادة تفسيره على نحو يساعد قضية التنمية ويخدم مصالح الاغلبية.

٢ - المال مال الله وليس ملكا لأحد، ولكن للإنسان حق التصرف وحق الانتفاع وحق الاستثمار، فإذا ما استغل الإنسان الآخر أو اكتثر فإن من حق السلطة الشرعية استرداد الوديعة. لذلك من حق السلطة الشرعية التأميم والمصادرة للمصالح العام. فملكية المال أقرب إلى الجماعية منها إلى الفردية.

٣ - المال حركة اجتماعية بين أفراد الجماعة لا يجوز اكتنازه أو احتكاره أو الاحتفاظ به بل هو مال سائل للاستثمار لمصلحة الجماعة. ومن حق السلطة الشرعية التدخل لمنع تكليس المال أو اختزانه دون استثمار.

شكرا يا دكتور حسن حنفي. إن روح أماننا أبى ذر الغفارى لتباركك.

رابعاً: حريات الناس

«حريات الناس، وحققهم فى الاجتهاد والحجهر بالرأى». لست أريد أن اختلف مع الدكتور حسن حنفي. أريد فقط أن أضع تحت نظره، ليعيد النظر، فيما أصبح «موضوعة» من إطلاق «الحرية» من أية قيود. إن حرية الرأي أو التعبير هو نقل الفكرة إلى غيرنا بأية وسيلة نقل، من أول الإشارة إلى العبارة المنطوقة، أو المكتوبة، أو الإذاعة... الخ هنا مسألة جوهرية فى إدراك حقيقة التعبير، إنه ليس إفرازا إنسانيا، مثل الدموع أو العرق أو البول، وإنما هو أداة نقل فكرة من إنسان إلى إنسان. وبالتالي لا يدخل فى دلالة التعبير الأصوات التى يناجى بها الإنسان نفسه، ولا الكتابات المحجوبة عن الغير، ولا الهذيان، وهذا النقل يحول التعبير من نشاط فردى إلى علاقة ثنائية، أو جمعية حسب الطرف الملتقى للفكرة عن طريق التعبير عنها، وهو ما ينطوى دائما على دعوة الغير إلى الاشتراك مع صاحب الفكرة فى فكرته بالتلقى، أو التصحيح، أو إعادة الصياغة، وفى النهاية القبول الذى هو غاية كل تعبير. من هنا يتضح - كما نرجو - أن حرية التعبير ليست حرية فردية، بل حرية اجتماعية، أو فلنقل حرية كل فرد فى أن يدعو الناس فى مجتمعه إلى مشاركته أفكاره، من أين إذن جاء ذلك التقدير الذى يقارب التقديس لحرية التعبير؟ جاء من حقيقتها الاجتماعية وليس من حقيقتها الفردية. ذلك لأن الأمر من كل مجتمع أنه مجموعة

قليلة، أو كثيرة من الأفراد يعيشون معا في واقع اجتماعي مشترك تقوم عليه حياتهم، ويؤثر في حياة كل منهم من حيث الاحتياجات والإمكانات، والإسهام في إشباع الحاجات بقدر ما تسمح الإمكانات، ماديا وفكريا، وروحيا، ونفسيا، أيضا في زمان معين، من واقع هذه المشاركة، وليس من واقع «القدمية الفردية» يستمد كل فرد حقا في أن ينتقل إلى الآخرين أفكاره، عما هو كائن، وما يجب أن يكون في المجتمع الذي يتنمى إليه جزئيا أو كليا، ويتوقف مدى التطور في أي مجتمع على مدى الإسهام الإيجابية من كل فرد في أن يعرف الآخرون عن طريق التعبير الفكرة التي يدعوهم إليها، خاصة بالنسبة إلى المشكلات التي لا يعرفها، ولا يحسن التعبير عنها، إلا من يعانونها، حتى لو لم يعرفوا كيف يحلونها، البديل عن هذا هو أن تسند إلى الناس مشكلات لا يحسها الناس، وتفرض عليهم حلول لا تحل مشكلاتهم التي يحسونها، ولا يكون ذلك إلا بالقهر الفكري، أو المادي أو السياسي، الذي قد يفيد منه المستبدون، ولكنه على وجه اليقين يبقى مشكلات الناس معلقة ويعرق تطور أي مجتمع لمصلحة الناس فيه، فيقال - بحق - أن حرية التعبير مقدسة، وليس لأن أي فرد فيه كائن مقدس.

اكتشاف حقيقة حرية التعبير يكشف لنا بسهولة حلها.

المبدأ الأول: إن كل تجريم، أو تحريم، أو منع، أو قيد على تعبير الناس، كل الناس، في المجتمع، أي مجتمع، عن أفكارهم هو اعتداء على الناس فيه، إذ يحرمهم جميعا من معرفة الحقيقة الكاملة لمشكلات حياتهم، ويحجب عنهم أفكارا تساعدهم - سلبا، أو إيجابا - في معرفة حلولها الصحيحة. هنا يصبح الغير (المجتمع) مصدر ما نفضل تسميته «حق» التعبير بدلا من حرية التعبير.

المبدأ الثاني: الذي يتجاهله البعض في بعض ما يقال، إن سلامة المجتمع وجودا وحدودا وأرضا وبشرا، شرط موضوعي لحق حرية التعبير فيه، بمعنى أن من يسع عن فكرة دارت في رأسه تتضمن تقويض المجتمع، أو المساس بعناصر وجوده، كما هو، ولو حتى فكرة استبدال مجتمع آخر به يرتكب تحريضا على تقويض المجتمع، لا بد للمجتمع أن يعزله ويحرمه ويمنعه أو يقيده، والمجتمع ليس مجرد وجود وحدود، وأرض وبشر، بل ثمة رابطة تضم كل هذه المفردات، لتصبح مجتمعا واحدا، وهي بعد نتيجة تاريخية

الحاكمية لله

لتفاعل كل تلك المفردات، إنها ما يسمونه «الحضارة» ويعنون بها القيم المنادية، والروحية، والفكرية، والفنية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع المعين، والتي يستنكر الناس تحقيرها، أو الخروج عليها وتضمن كل الدساتير وكل القوانين في العالم أحكاما تجرم وتجرم وتمنع الاعتداء بحجة حرية التعبير، على تلك العناصر المتداخلة في تكوين المجتمع نفسه، مثالها البسيط: جريمة القذف والسبب في القانون المصري، وكل قانون آخر في العالم، لماذا؟ لأن القذف كما يقول القانون (المادة ٣٠٢ عقوبات) إفساد واقعة إلى غيرنا، لو كانت صادقة لا وجبت احتقاره عند أهل وطنه. ولأن السب يتضمن خدشا للاعتبار (المادة ٣٠٦)، تحقق هذه الجرائم يفترض أن للمجتمع، وكل مجتمع، قضاة مشتركة يحققر الناس الخروج عليها، وتخلش اعتبار من يخرج عليها منهم، يكون على القضاة، أن يراجعوا ويحكموا على هديها لا لمصلحة المجنى عليه، ولكن للحفاظ على المجتمع.

إذن نوصي الدكتور حسن حنفي بأن لا يطلق شعار حرية الجهر بالرأى من القيود الاجتماعية.

خامسا: تجديد الجماهير

«تجديد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله» هذه هي الغاية النهائية لدعوة الدكتور حسن حنفي. وقد كنت أتمنى ألا ترد بين غاياته. وكان من الممكن أن أصرفها عن دلالاتها العلوية المثالية. لولا أن الدكتور سبق (الجزء الثامن صفحة ٦٣ وما بعدها) أن وجه نداء الوحدة إلى «الإخوان المسلمون» والماركسيين والناصرين والليبراليين. وأنه لا يرى أى حرج فى أن يعتبر نفسه إسلاميا أو عربيا أو عالميا أو قوميا، دينيا أو علمانيا. الآن يستهدف تجديد الجماهير وتحويلها من كم إلى كيف. الجماهير فى الحالتين «مفعول بها». والفرق بين الكم والكيف غير راجع إليها. الجماهير أشياء. لا قيمة لها، كم، تتحول إلى كيف. «ذى قيمة» من الذى يحول الجماهير ويختار لها الكيف الذى تتحول إليه. وكيف يتسق هذا مع ما قيل عن حريات الناس. وما مصير الدعوة لو جهرت الجماهير بالرأى فقلت لا؟ أنها المشالية مرة أخرى. أنها مشكلة منهج أولا وأخرا. هذا يكفي لا أريد أن أختلف مع الدكتور حسن حنفي بعد اتفاق... والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

لهوامش على «العلم الاجتماعي الجديد»

د. علا مصطفى أنور^(٥)

إذا كنا قد اخترنا أن نتحدث عن «العلم الاجتماعي الجديد بعض الأفكار»^(١) فذلك لأهمية هذا المقال الذي يحمل أفكاراً مركزة، قام الفيلسوف بتفصيلها فيما بعد في مؤلفه الكبير «مقدمة في علم الاستغراب»^(٢)، أى أن هذا المقال يحمل إرهابات العمل الكبير الهام التالي عليه. حقا إن الفيلسوف يستشعر أن هناك أزمة في مجال علوم الإنسان^(٣)، وهى أزمة يعيشها الإنسان المعاصر على المستويين النظرى والعملى، فى الفكر والتطبيق. وطرح أفكار حول هذا الموضوع هو طرح مشروع: فمن ناحية تعد الفلسفة تساؤلا مستمرا ومراجعة للكيانات القائمة، إذ أن الاستقرار يمثل جمودا، ومن ناحية أخرى يقوم العلم أسامسا على منهج، والمنهج هو نظر وعمل... فكر فإجراء يليه فكر. وباب الاجتهاد مفتوح على كافة المستويات، مع إدراك أنه لا توجد عصى سحرية أو حلول جاهزة ميسرة نحل أزمة شديدة التعقيد مثل أزمة العلم الإنسانى.

(٥) دكتوراة فى فلسفة العلوم الإنسانية. شغل أول بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

(١) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد: بعض الأفكار، ترجمة علا مصطفى أنور، للجنة الاجتماعية للقومية، للجلد الخامس

والعشرين المجلد الثانى، مايو ١٩٨٩، ص ٦٧ - ٨٩.

(٢) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب. القاهرة، دار الفقه ١٩٩١.

(٣) انظر علا مصطفى أنور: أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، السلم المعاصر السنة الرابع عشر ٥٥ - ٥٦، ١٩٩٠ ص ١١٥ - ١٢٣، وأيضا علا مصطفى أنور: تصور المنهج الفيزيى فى معالجة قضايا الإنسان (نظرة نقدية إلى المنهج البيروى) السلم المعاصر،

لجنة الخامسة عشر ٥٩، : ١٩٩١، ص ١٠٩ - ١٢٤.

وإننا لنؤكد مع أستاذنا د. زكريا إبراهيم أن العلم في أحد جوانبه حركة اجتماعية، فالعالم مندمج في المجتمع ملتزم بالتاريخ، وليس في وسعنا أن نقيم حاجزاً أخلاقياً بين العلم النظرى للحض والعلم التطبيقي العملى. فليس ثمة تفكير علمى خالص، بل هناك حركة علمية اجتماعية تحمل في طياتها نتائج معينة ودلالات خاصة وآثاراً محددة^(١).

لقد بدأ تاريخ البحث العلمى المعاصر عندما تم وضع الهندسة الإقليدية والفيزياء النيوتونية محل تساؤل. وفي اللحظة التى نشأت فيها هندسة لا إقليدية وفيزياء النسبية ونظرية الكم، اتضح أن الواقع يمكن أن ينفصل عن الأبنية المرتبطة بإدراكاتنا ومقاييس حياتنا اليومية. فهناك عوالم تتحطم فيها المفاهيم المكانية والزمانية للعالم المشترك، أو العالم اليومى المرتى أمام العين المجردة. واليوم، ومع التطور المذهل للعلم والبحث العلمى يظل التساؤل مطروحاً:

هل يوجد واقع مستقل عن الملاحظ وعن مناهجه ومقاييس ملاحظته؟

والعلوم الإنسانية، وإن كانت قطعت شوطاً بعيداً في تحديد موضوعاتها، وتعريف ظواهرها، وصياغة مفاهيمها ومصطلحاتها، كما أرست إلى حد بعيد أدواتها وأساليبها الإجرائية كالتحليلات الرياضية والطرق الإحصائية والقياسات العددية والاختبارات والمقاييس والتجارب الميدانية والمعملية والاستتار والاستبيان والمقابلة والملاحظة بالمشاركة وغيرها من الأساليب؟ نقول إنه بالرغم من هذا التطور فإن تلك العلوم مازالت تحتاج إلى تصور واضح لأهدافها ومنهجها والعلاقات التى تربط بين علم وآخر. وإذا كانت العلوم الطبيعية فى تطورها ونموها السريع قدمت نموذجاً للمعرفة، إلا أنه لم يتحدد رأى حاسم بعد بين فلاسفة العلم والعلماء حول مدى صلاحية منهجها للتطبيق على العلوم الإنسانية، ومن هنا تتبين أهمية المحاولة التى نحن بصدددها.

إن العلوم الإنسانية إن كانت تمر بأزمة عامة وعالمية فإن تلك الأزمة أشد وطأة فى مجتمعات العالم النامى، حيث اغفلت تلك العلوم فى تطورها خصوصية تلك المجتمعات. وقد أراد فيلسوفنا الخرج من المأزق بطرح تصور جديد للعلم الاجتماعى، واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية نابع من كونها تهتم بحياة الناس ومصائر الأمم، فهى تعد

(١) زكريا إبراهيم. قيمة العلم بين النظرية والتطبيق. الفكر المعاصر، ج ١٠، فبراير ١٩٦٦، ص ١٦ - ٣٣.

هوامش على العلم الاجتماعي الجديد

تفكيراً في حركات الشعوب. والباحث يعد جزءاً من المجتمع الذي يدرسه، فهو ليس منظرًا منفصلاً. كما أنه ليس داعية، فعندما نتحدث عن الذات والموضوع، الأنا والآخر، المواطن والدولة، فهو يعبر عن أوضاع وأزمات وليست أشياء نظرية.

وقد أثر هذا الطرح في مجال فلسفة العلوم مقترنا بتعريف العلم، والعلم الإنساني بصفة خاصة. وإذا كنا في هذا السياق نستدعي الفكر الغربي فإن هذا يأتي في إطار الاستفادة من تاريخ العلم من خلال نظرة نقدية، وليس في إطار تبعية غير واعية. لقد ظلت دراسة الواقع الاجتماعي زمناً طويلاً أسيرة الفلسفة الاجتماعية التي تهدف إلى أن تكون معيارية في اهتمامها بما ينبغي أن يكون بشكل يفوق بكثير اهتمامها بما هو قائم بالفعل. وقد استمر هذا حتى بدأ الفكر الوضعي يتشكل مع مونتسكيو وسان سيمون وماركس وأوجست كونت وأميل دور كايم. وحيث بدأ دراسة الواقع الاجتماعي باعتبارها بيئة وإطاراً ووسطاً ناتجاً عن نشاط بشري جمعي، ومؤثراً على الأنشطة الإنسانية الفردية وبالفعل قطعت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر والعشرين شوطاً بعيداً في دراستها للواقع الإنساني بالطريقة التي إوادها لها الوضعيون.

إلا أن هذا لم يحل أزمة العلوم الإنسانية فالانحيازات الوضعية انتقلت في خضم هذا كله الإنسان والهدف. فهي وإن كان يحسب لها رفضها للمسائل الخاطئة ودراستها للظواهر باعتبارها موضوعات محايدة، وتحطيمها كثير من الخيالات اللاهوتية والميتافيزيقية، إلا أنها في محاولتها كي تكون علمية تبنت كافة أساليب البحث العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية. وحاولت تطبيقها على العلم الإنساني بزعم صلاحيتها لدراسة الواقع الاجتماعي. إلا أن الاعتماد الكامل على المعطيات كمصدر للمعرفة يؤدي إلى افتقارها، وقد أخذت على الوضعية مأخذ عديدة لن نخوض فيها، ولكن يكفي أن نقول إنها عجزت بأساليبها وأدواتها المتطورة عن فهم الإنسان والنشاط الاجتماعي.

وقد عبر د. حسن حنفي في مقاله عن وجود اتجاه في الفلسفة حاول أن يجد مخرجاً جاداً من الأزمة، وهو الفينومينولوجيا من خلال نقلها في آن واحد للشككية وما يرتبط بها من اتجاه مثالي من جهة، والتجريبية مع ما يرتبط بها من اتجاه مادي وموضوعي من جهة ثانية^(١) وأيضاً من خلال كشفها الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع في العالم المعاش^(٢).

(١) حسن حنفي العلم الاجتماعي الجديد. مرجع سابق ص ٧٤.

كما أنه اعتبر الفينومينولوجيا الصيحة الأخيرة للوعي الأوروبي المتحضر^(١). ونستطيع القول إن فيلسوفنا تأثر بهذه المحاولة واستجاب مع الكثير من معطياتها، ومن هنا فقد رأينا أن نعرض بعض أفكار هذا الاتجاه لأهميته.

لقد أرادت الفينومينولوجيا للفلسفة أن تصبح علما دقيقا، ومن هنا رأت أن تقوم بدراسة الظواهر من خلال المعنى الخاص «للمظاهرة» الذي أضفاه عليها هوسرل، والمتمثل في محاولة الوصول إلى عالم الماهيات من خلال ما هو معطى في الوعي، أو ما هو متبدى في الوعي. لقد رفض هوسرل النزعات الاسمية التجريبية التي تفسر الأشياء في ضوء العلل والأسباب، أي بالرجوع إلى أشياء أخرى غريبة عنها، ومن هنا وقوعها في النسبية. لقد عنى هوسرل بالتركيز على المضمون القصدي للخبرات، مستخدما المعنى الخاص للرد أو الإحالة، الذي يقوم على تقنية ظواهر الوعي من كافة الشواثب الغريبة عنها، توصلنا إلى الأشياء الأصلية^(٢).

إن النقد الذي قدمه هوسرل للعلوم الإنسانية يقوم على الحاجة إلى إعادة تعريف كل من موضوعات الدراسة، والمناهج، والتفسيرات الاجتماعية، وذلك في ضوء منهج فينومينولوجي يقوم على ما هو خاص بالوعي ذاته^(٣).

لقد نظر هوسرل إلى الوعي باعتباره دائما وعى بشيء ما، لذا وجد جانين متكاملين للوعي: الأول هو عبارة عن العملية التي أعى بها ذاتي (الكوجيتو)، وهي تأخذ اشكالا مختلفة (التذكر، الإدراك الحسي، التقييم)، والثاني وهو موضوع الوعي Cogitatum ويقوم العالم الفينومينولوجي بدراسة الوعي بواسطة منهج خاص هو منهج «الرد الفينومينولوجي». ويحاول هذا المنهج كشف عالم الوجود (الوعي «الخالص») الذي يظل غير متأثر بالأفكار التي نحملها في مواقفنا الطبيعية. ويعتبر النظر إلى الوعي، باعتباره منطقة «فريدة» من الوجود، إن المبادئ الأولى للفينومينولوجيا. ويمكن كشف هذه المنطقة بواسطة المنهج الفينومينولوجي، مع الاحتفاظ بها سليمة، لا تشوه أو تتغير من جراء هذا المنهج. وهكذا يظل الوعي منبع أو أصل الكائن بأكمله، ولا يمكن التوصل إلى خصائصه

(١) المرجع السابق ص ٦٨.

(٢) علا مصطفى أنور. التفسير في العلوم الاجتماعية. دراسة في فلسفة العلم المتغيرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٢٥
(3) Phillipson, M. Phenomenological Philosophy And Sociology. In P. Felmer M. Phillipson And D. Silverman (Eds), New Directions In Sociological Theory. London, Collier, Macmillan Press, 1973, Pp119-163, P. 123.

الرئيسية إلا عن طريق تحليلات وقائعية أو طبيعية أو نفسية أو اجتماعية. وهكذا تبدو الأسس الأصلية للوعي الخالص مفتوحة أمام الوعي القصدى والحدس للمنهج الفينومينولوجي^(١)

لقد ربط هوسرل بين الفينومينولوجيا وأساس الدراسات الإنسانية داخل علم عام للعقل. لقد ايد منهج العلوم الإنسانية باعتبارها تعتمد على حدس واقعي للعالم كما يبدو لنا بشكل مباشر، أى عالم الحياة الذى نعيش فيه كبشر. وبالتالي فإن هذا العالم هو أساس الدراسات الإنسانية. وقد تبنت الفينومينولوجيا وصف عالم الحياة كأساس للوصول إلى الدقة والموضوعية والقدرة على الفهم والتفسير.

وإذا كان د. حسن حنفى قد نظر إلى الموضوعية والحياد والعمومية كأساطير قصد من وراءها احكام قضية العالم المتقدم على العالم النامي، ورأى أنه من الأفضل الاتجاه إلى الذاتية: «فمادام العالم يعاش ويتم إدراكه وتصوره فهو دائما عالم ذاتي»^(٢). فإن الفينومينولوجيا بدورها تضع الذاتية كأساس للعلوم الإنسانية، فيقول هوسرل: «إن الفكر الإنسانى هو علم الذاتية الإنسانية فى علاقتها الواعية بالعالم كما يبدو لها وكما يؤثر فيها، عن طريق العقل والعاطفة. وهو أيضا علم العالم باعتباره محيطا بالأفراد، أى العالم كما يبدو لهم بما يملكه من صدق»^(٣).

لقد عبر هوسرل فى كتابه «أزمة العلوم الأوروبية» عن الوضع الخطير الذى نجم عن فقدان الصلة بين العلم من ناحية واهتمامات الإنسان العميقة، وقيمه وتطلعاته فى الحياة من ناحية أخرى، وهذا بالرغم من تقدم العلم، أو بسبب هذا التقدم. . . . لقد صاحب تقدم العلم ابتعاد الإنسان عن الواقع الذى يحاول العلم الكشف عنه لقد حاول هوسرل فى هذا الكتاب تحليل هذا الوضع، ابتداء من ديكارت وجاليليو. ويطالب بحل لهذه الأزمة أن تقوم الفلسفة بدور فعال عن طريق الحفاظ على المعطيات وتجديدها فى الوعي، والبحث عن مصدر العلم وأساسه الوقائى والتاريخية. وهكذا نشأت الفينومينولوجيا المتعالية من أجل العلم الأوربى المهتد.

(1) Ibid. P123

(2) حسن حنفى، العلم الاجتماعى والجهد، مرجع سابق، ص ٧٧.

(3) Husserl, E. The Crisis Of European Sciences And Transcendental Phenomenology. Translated By D. Carr Euanston, Northwest ern Univ. Press, 1970. P. 318.

ويذكرنا بموقف هوسرل بالجبهات التي اقترحها د. حسن حنفي للعلم الاجتماعي من أجل مراجعة كل من المخزون الفكري والتصورى للذات ونسقتها القيمية التقليدية، بالإضافة إلى إطارها التصوري المغرب المكتسب حديثا. تتمثل الجبهة الأولى في إعادة التراث الخاص بالذات أو التراث المحرر. وتتمثل الثانية في رد ثقافة الآخر إلى حجمها الطبيعي^(١) ولعل الاختلاف يكمن في الجبهة الثانية، إلا أننا من الممكن أن نراها متضمنة في مطلب هوسرل ولكن بشكل غير مباشر، وذلك إذا اعتبرنا الآخر هو الاتجاهات الوضعية.

وقد رأى ميرلوبونتي بدوره أهمية أن يتطور العلم الإنساني مستعينا بالفلسفة، ففي هذا إثراء لكل من العلم والفلسفة. فالعلم الإنساني في انفتاحه على الفلسفة يكتسب صبغة قد يفقدها إذا انحصر في قضايا المحدودة وفي مناهجه المتناهية. كما أن انفتاح الفلسفة على العلم الإنساني يجعلها احتكاكا مستمرا بين الواقعة والمالية، بما يؤدي إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى استبعاد القضايا الزيفة وإفساح الطريق لحقائق وحلول جديدة^(٢). ويعنى الرجوع إلى الأشياء ذاتها، بالنسبة لميرلوبونتي، العودة إلى العالم الموجود قبل المعرفة العلمية، والذي تتحدث عنه المعرفة دائما، وفي مواجهته يعتبر كل تحديد علمي مجردا وتابعاً^(٣).

إن محاولة الذهاب إلى الأشياء ذاتها وإعطاء تقرير علمي لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتي نوعا من الاحتجاج ضد العلم؟ إذا نظرنا إلى العلم كمجرد دراسة موضوعية للأشياء في علاقاتها السببية الخارجية، كما تعنى العودة إلى عالم الحياة، وهو العالم كما هو موجود في الخبرة المعاشة بالمعنى الذي عبر عنه هوسرل في كتاباته المتأخرة. إلا أن ميرلوبونتي يختلف عن هوسرل، فالرجوع إلى الأشياء ذاتها يختلف عن الرجوع المثالي إلى الوعي فبالعالم موجود قبل أي تحليل أقوم به لهذا العالم. ويتقارب هذا الموقف، والقياس مع الفارق، مع دعوة د. حسن حنفي إلى إزاحة مؤامرة الصمت حول مصادر الوعي الأوروبي لمعرفة مساهمات الثقافات اللاغرية في تكوين الثقافة الغربية.

لقد قام د. حسن حنفي بنقد بعض الدعاوى التي تقوم عليها اتجاهات عديدة في مجال العلوم الاجتماعية وهي: الموضوعية والحياد والعومية واعتبرها أساطير، وهذا اتجاه نقدي

(١) حسن حنفي. العلم الاجتماعي الجديد، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) علا ميمطلي أنور. علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية. دراسة في فلسفة ميرلوبونتي للظاهرة، طر الثالثة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤ ص ٢١٧.

(٣) Merleau - Ponty, M: La Phenomenologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945. P III.

مناقشة علم الاجتماع الجديد

إيجابى ويظهر ضعف المصادر التى قامت عليها العلوم الاجتماعية. فالإنسان لا يمكن أن يكون موضوعا للعلم على نفس المستوى الذى توجد عليها الوقائع الطبيعية (كميائية أو فيزيائية أو جيولوجية...) حقا إن الإنسان هو موضوع العلم، إلا أن ما يتم دراسته هو وقائع أو ظواهر، بينما الإنسان أكثر من ذلك ولذا لا مجال للوصول إلى العمومية فى المجال الاجتماعى ونظّل المعرفة إلى حد كبير ذاتية، والحرية الإنسانية تدمر أى صياغة لها شكل حتمى. ومن هنا قول البعض بالفهم فقط دون التفسير.

وفى الواقع أنه توجد مراجعات عديدة فى الغرب للمواقف، ونقد للنسق العلمية، سواء فى المجال البحثى الطبيعى أم الاجتماعى، بل لقد ذهب البعض إلى اعتبار المنهج التجريبي نفسه أسطورة^(١). ولا يمكننا أن نغفل هذه الاتجاهات النقدية حيث أنها تساعدنا على رؤية الآخر وفهمه.

وانطلاقا من الحاجة إلى علم اجتماعى جديد، أو الأفضل أن نقول إلى تصور جديد للعلم الإنسانى أو الاجتماعى تثار مجموعة من التساؤلات، اطرحها بشكل مبسط دون محاولة للإجابة عنها:

التساؤل الأول: كيف نبدع دراسات وبحوثا خاصة بنا، وهو مطلب هام وأساسى؟ هل نستطيع أن ندعى مع توماس كون، فى نظرية النماذج، أن حالات العلم تتابع بحيث نحل حالة محل أخرى دون اتصال ممكن بينها (مثلا لا توجد صلة بين الميكانيكا التقليدية وميكانيكا النسبية فى مجال علم الفيزياء)، أم أن العلم فى أحد جوانبه تراكم من المعلومات الفكرية التى تتحدد فى ضوء الخبرة وفى ضوء الظروف التاريخية؟

التساؤل الثانى: كيف ومن يحدد الأولويات الجديدة بالبحث والدراسة فى مجتمعاتنا؟ هل الأولويات فى العالم النامى مختلفة أم أن العالم كله شبكة واحدة متداخلة؟ وعلينا أن نضع خطة بحثنا دون إغفال كافة المتغيرات المحيطة بنا، وإن كانت تمثل تحديات نواجهها.

التساؤل الثالث: كيف يعد الباحث فى المجال الإنسانى شخصيته وأفكاره، إعداد العلمى، ثقافته، نظرتة إلى نفسه، إلى حضارته ومجتمعه، إلى عمله^(٢)؟

(1) La Philosophie des Sciences Aujourd' Hui. Sous la Direction De Jean Hamburger. Paris, Academie des Sciences, 1986.

(2) أحمد أبوزيد. حقوق الباحث إزاء الغير فى البحوث الأثروبولوجية البيئية المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، مؤخر انتخابات البحث العلمى الاجتماعى ١٦ - ١٨ أكتوبر ١٩٩٥.

التساؤل الرابع: ويرتبط بالتساؤل الثالث: كيف يقترب الباحث من الواقع ليدرسه، ويشير هذا قضية ضخمة هي قضية المنهج، هل يوجد منهج أو مناهج؟ ما هو المنهج، ما هي الأساليب والأدوات، إلى أي مدى يتاح للباحث حرية الفهم والتفسير...؟

التساؤل الخامس والآخر: كيف تفيد نتائج العلم والبحث العلمي؟ كيف يمر العلم بالواقع فيدرسه ثم يرجع إليه مرة أخرى ليعدله أو يحافظ عليه؟ بعبارة أخرى كيف يصبح العلم والبحث العلمي مؤثرا؟

إن مقال د. حسن حنفي «العلم الاجتماعي الجديد. بعض الأفكار» أثار شجون العاملين بالبحث العلمي الاجتماعي لإحساسهم بالآزمة على المستوى المحلي، وعلى المستوى العالمي أيضا حيث إن كثيرا من القضايا لم يتم حسمها بعد، والآراء التي طرحها، فيها إثراء وخصوصية لقضايا الموضوع والمنهج والابستمولوجيا بوجه عام.

حسن جنفى وقائع للإبداع خارج الفلسفة

د. فاضل الأسعد (٥)

هل يملك الفيلسوف، أو المشتغل بقضايا وهموم الفلسفة، أو حتى دراسوها. الوقت أو الطاقة الكافيان للخروج من حقل المشكلات الفلسفية؟ وهل يملك كل أولئك جميعاً ترف النأى والابتعاد عن حقل العمل وبؤرة الاهتمام؟ أو حتى الفرار - المؤقت - بعيداً عن قبضة وسيطرة الدرس الفلسفى؟ وهل تكون رحلة الفيلسوف - العارضة والمؤقتة - نحو حقل إبداعى مغاير مجرد مغامرة عابرة؟ أو فرصة لالتقاط الأنفاس فقط يعود بعدها الباحث والمفلسف بعد أن نفّس عن كاهله أحمالاً ومتاعب، يصبح بعدها أكثر حيوية وأوفر نشاطاً وأصفى عقلاً؟ كى يواصل البحث والدرس والإبداع؟

أو أنه قرار بالإبحار صوب الشواطئ البعيدة والمجهولة؟ والسباحة فى المياة الخطرة والعميقة من أجل حلم الاكتشاف وسير أغوار المجهول ونوال الجائزة بتحقيق طرف - ولو يسير - من حقل معرفة مختلف، فيراكمها الفيلسوف كدفعة إضافية فى رصيد حسابه من «معرفة المعارف»؟ على نحو يضاعف من زخم وتنوع وثراء الدرس الفلسفى. أو أن الأمر مجرد خوض التجربة بهدف التجربة فى ذاتها؟ ومن أجل التجربة فقط؟.

وقد يكون السؤال الإشكالى فى تلك القضية على النحو التالى، هل رحلة إبحار الفيلسوف - بحثاً عن «خبيثة المعرفة» - على متن قارب يرفع أعلام الفلسفة، يهتدى

(٥) كاتب وناقد عبرى.

ببوصلتها، وتماثل أشرعته رياح مفلسفة؟ أو أنه ينطلق إلى رحلته دون شروط أو تحفظات مسبقة؟ وهل يخضع هو إلى شروط وقواعد ذلك الحقل الإبداعي المعايير؟ أو أنه يخضعه لشروط المقولات الفلسفية؟ وكذلك لمعاييرها وقوانينها العامة؟. هي إذن أسئلة ضرورية ومشروعة لا مناص من مواجهتها واستخراج دلالات الاجابة عنها، ذلك أن إسهامات الفلاسفة في الدخول إلى تخوم حقول الإبداع المختلفة لم تنقطع أو تتوقف، كما أنها تجاوزت بكثير مناطق التحوم والسياس المحيط كي تصل إلى منطقة القلب والمركز من ذلك الإبداع. لقد تراجعت إلى الوراء كل الخطوط الفاصلة وعلامات ترقيم الحدود فيما بين الفلسفة وغيرها من المعارف والعلوم والفنون.

واشتبكت الفلسفة مع غيرها من الفنون وتشابكت خطوط التماس والتجاور لتصبح مناطق وأنشطة للتطابق والتكافؤ. تتقاطع أحياناً وتتمازج أحياناً أخرى لكنها أبداً لن تعود إلى ذلك الزمن الذى طرح يوماً على البعض مقولات ضيقة الأفق تؤجج من نيران التعصب الأعمى، لفن من الفنون، تحت زعم الخصوصية والتميز عن غيره من أشكال وأنواع التعبير الفنى. إذن لم تكن دراسات ومقالات الدكتور (حسن حنفى) خروجاً على قاعدة البحث الفلسفى، كما أنها لم تقنع أو تستسلم لغوغائية «الاستقلال التام أو الموت الزؤام». أن هو عالج موضوع الأدب فى عمومته والرواية بشكل خاص.

ولقد سبقه فى السير صوب حفل الإبداع الأدبى من خلال معالجات نقدية تسير أغوار ذلك الفن وتكشف عن مشكلاته الكثيرون، لعل من تستحضره الذاكرة الآن هما (جان بول سارتر) و(رولان بارت). وإن كان المثال الأكثر بروزاً والأدق دلالة على مجهودات الفلسفة فى عمليتى الاشتباك والتشابك مع أحد حقول الإبداع القريبة كان وسيظل هو حفل الإبداع السينمائى.

فمنذ لحظة النشأة عندما كانت مجرد اختراع تتحول من خلاله الاشباح إلى خيالات تتمازج راقصة وتلدغ سيال الصورة المتسابقة إلى حركة دائمة، قدم السويسرى (هوجومستريج) إسهامه الجريء المعنون بـ «السينما دراسة سيكولوجية». حيث نزع عن الفن السينمائى آنذاك حالات الإبهام، بوصفه فن ناشئ حيث يتسم بكثير من الغموض والسحر، الذى يقربه من مستوى المعجزة. فيكفيه أنه يبعث الصور الساكنة مكون الموت فتتحول إلى حركة دائمة تفيض بالحياة والنشاط.

ولقد استمرت المحاولات المتعددة التى تنشده معالجة الفن السينمائي، لكن أبرزها دون شك تلك التى قام بها (آيان جارفى) فى كتابه الممنون بـ «فلسفة السينما - دراسة انتولوجية وإستمولوجية» كما قدم الفيلسوف الفرنسى (جيل دى لور) سفرا صخما يتكون من جزئين عالج فيهما إشكاليتى الحركة والزمن فى الصورة السينمائية أما أقدم المعالجات التى حفظهما لنا التاريخ فى خصوص فنون الأدب (شعر - مسرح .. ملاحم .. الخ) فهو كتاب (أرسطو) «فن الشعر»، بالإضافة إلى كتابيه «العبارة»، و«الخطابة».

لكن ما نجد الإشارة إلى فى هذه الأعمال جميعا هو ان أصحابها بدءا من (أرسطو) ومرورا (بهبوجومستربرج) ثم انتهاه بالأمريكى (جارفى) والفرنسى (دى لور) قد بدأوا أعمالهم من نقطة انطلاق واحدة. ومحطة الانطلاق تلك هى الإفراط فى الملاحظة لجملته الإبداع الفنى المطروح أمامهم للفحص والدراسة. فالملاحظة الدقيقة لكل مفردات الفن وإمعان النظر فى مختلف جوانبه والإحاطة بتفصيلاته تؤدى حتما، مع الذهنية الصافية واليقظة العالية، إلى الكشف عن القانون الداخلى للعمل فى جزيئاته ثم مع توالى الكشف على عينات أخرى استطاع كل منهم صياغة ما يمكن أن نطلق عليه - تجاوزا - القانون العام لهذا الفن أو ذاك.

ومن نفس الموقع - موقع الانطلاق - الذى تدعمه العين الراصدة والملاحظة المدققة سوف نجد إسهامات (جون ديوى) فى مجالات الإبداع الفنى. وعلى العكس تماما تأتى معظم الكتابات المدرسية - ونقصد بها - تلك الكتب التى توجه بالدرجة الأولى نحو جمهور طلاب العلم داخل أروقة الدروس بالجامعات. حيث يصير أصحابها على شحنها بشذرات سريعة «بطريقة من كل بستان زهرة». وبطبيعة الحال لسننا مطالبين فى - هنا المقام - بالإشارة إلى أسماء محددة أو كتب بعينها، ولكن يكفينا القول أن كل شذرة منها لا تحتل من مساحة فى تلك الكتب سوى صفحات محدودة صفحتين فى الحد الأدنى وقد تصل إلى سبعة صفحات فى حدها الأقصى، حيث يتم فيها التعرض للسينما أم التليفزيون والنحت والتصوير .. الخ. وهو ما يعنى بالضرورة اللجوء إلى أكثر التفسيرات شيوعا وإلى الصياغات شديدة العمومية، ودونما الدخول إلى لب الموضوع المعروض أو محاولة العثور على القانون الداخلى للعمل الفنى أو لتقنيات الموضوع الجمالى. وفى حدود ما هو متاح

لهذه الدراسة من مساحة، ومن وقت، أيضا، ومن جملة ما وقع بين يديها من بحوث ودراسات منشورة للدكتور (حسن حنفى) فإنه يمكن القول بجواز تقسيم ذلك الإبداع طبقا للتصنيف التالى.

أولا: قضايا عامة ذات صبغة نظرية

وفىها يتوجه الكاتب بخطابه نحو جمهور أكثر اتساعا من جمهور الكتاب المطبوع - والذى هو قليل بالضرورة - قياسا على جمهور الدوريات الشهرية أو الفصلية وفى أحوال نادرة المجلة الأسبوعية. وهو الأمر الذى حدث ذات مرة فى صورة رسائل متبادلة بين الكاتب وبين مفكر آخر هو (عابد الجابرى) ثم بين جمعت تلك الرسائل وأعيد إصدارها فى كتاب، وقريب من ذلك تلك الدراسات التى قام بنشرها فى بعض المجلات المصرية أو العربية. ومفكرنا (حسن حنفى) يزرع الساحة العربية والمصرية سواء بسواء فى حالة من النشاط بحثا عن إجابات أو مشروع إجابات لكثير من هموم الوطن وقد تغريه قضية عارضة يتصل صداها بالواقع أو أنه يركز جهودا مكثفة حول زاوية واحدة أو جانب محدد من جوانب القضية التى يطرحها.

ففى مثال قضية التنوير فى مواجهة الجمود واللاعقلانية التى اتسعت دواثرها المؤثرة ببروز جماعات التخلف والارهاب يشتغل مفكرنا فى بحث هذه القضية الجوهرية من خلال منهج تحليل يطرح فيه ضرورة النظر إلى الجزئيات والتفاصيل المحيطة بالواقع المعاش وصولا إلى فهم الظاهرة حتى يسهل التعامل معها فى نهاية الأمر. فإذن فهم الظاهرة «هو الوعى بالموقف الحصارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع». وهو الشرط الأول للإبداع» (من دراسة منشورة بعنوان شروط الإبداع الفلسفى، مجلة فصول) وقد يجد القارئ وشائج قريى وخطوط تماس واتصال بين تلك الدراسات المنشورة فى الدوريات وبين دراسات أخرى شغلت بال مفكرنا، وأخذت من وقته وتفكيره مساحة الكتاب بأكمله. وهو الأمر الذى يتردد كثيرا فى مجمل تلك الدراسات، كما تفصح عنه أيضا غالبية النقول والمقتطفات الواردة فى متن الدراسة ويحال فيها على مجموعة من كتب لمفكرنا سبقت تلك الدراسات ويتم تداولها فى المكتبات. وهذه الدراسات - القضايا - يمكن إجمالها فى عدة محاور رئيسية على النحو التالى.

(أ) مشكلات الأنا والآخر.

(ب) قضايا التحديث بين سلطة النقل ومجاهدات العقل.

(ج) دفع عجلة التغير الاجتماعي وإزالة عوائق وعقبات إنطلاقها.

(د) محاولات فهم النص التراثي بوصفه نصا تاريخيا.

وقد تتحول القضية العامة التي يلتقطها الدكتور (حسن حنفى) من حالة السخونة والتأجج، كما هي فى واقع التداول اليومي بين الناس إلى معالجة شديدة التأنى مكتسية بنوع من الهدوء والرصانة. وتصبح نوعا من الرياضة الفكرية العميقة هنالك ينشط عقل الفيلسوف وتنثال على لسانه الحجج والمقولات. وهو يقلب الأمر على شتى وجوهه ويفتش فى داخل كل زاوية منه بحيث لا يترك من عناصر الموضوع المطروح شيئا لم تتم دراسته أو فحصه. والأمر المحقق هنا هو أن الكاتب قد اغدق على قارئه - ربما - إلى حد التخمّة صنوفاً عديدة ومتنوعة من أطباق مائدة المعرفة. والكاتب يرجو من ذلك هدفا واضحا يمكننا ملاحظته من تلك الكثرة الوافرة من الأمثلة والاستشهادات والنقول التي تفيض بها بعض الدراسات. والأمر المحقق ثانيا هو الرهان الرابع الذي يفور به دائما مفكرنا عقب كل وجبة عامرة من الدراسات التي يطرحها على جمهوره. غير أن الأمر المؤكد أخيرا هو أن عملية لنجاح مفكرنا دائما فى تحقيق منفعة ومتعة القارئ الذى يفوز بابطابق بستان المعرفة، ووجهها الثانى متعة الفيلسوف بتحقيق تلك الرياضة الفكرية، وهو ما يعنى أن كل نشاط يمارسه العقل الفلسفى البحث يكون دوماً على حساب تضيق مساحة الحركة أمام العقل المتمرد الطموح وتكبيد نشاطاته. فالرهان الحقيقى الذى يكسبه دوماً مفكرنا (حسن حنفى) يعود - بالقطع - إلى فورات ذلك العقل المتمرد وإزاحة كل عوائق الحركة من مسارات انطلاقه المحلق الوثاب وقد تكون بعض الدراسات المنشورة شاهدة على المحاولات الدائبة التي يبذلها - دون كلل أو ضعف - ذلك العقل المتمرد وهى أيضا شاهده على الممارسات المتعسفة التي يقوم بها الفيلسوف فى مواجهة التمرد وحالات العصيان الفكرى. وقد يجوز لنا الإشارة إلى دراستين على سبيل المثال تعززا من وجهة النظر تلك، وهى الدراسة المعنونة بـ (الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم)، وكذلك بحث «تهديد اللغة شرط الإبداع».

ثانياً: مجموعة الدراسات والأبحاث التى تقدم بها مفكرنا إلى بعض المحافل والندوات الأدبية فى مناسبات خاصة وسوف نركز جهدنا على الإسهامات التى شارك به الدكتور (حسن حنفى) فى الندوة الدولية التى عقدت فى كلية الآداب جامعة القاهرة تحت عنوان «نجيب محفوظ والرواية العربية»، فى الفترة من (١٧ - ٢٠) مارس عام ١٩٩٠، واختار مفكرنا المشاركة بدراسة تحت عنوان، «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ».

ومن المؤكد أن قضية الدين والعقيدة وكذلك قضية الثورة هي إحدى القضايا الشائكة والمتشابكة - معا - لدى الكثيرين. وهي أيضا ميدان صراع وجدال بين العديد من قوى المجتمع المصرى قد تصل إلى الصخب والتشابك والتناذب بالأوصاف والنعوت التى قد تصل إلى حد نفى الآخر وطرده من صفوف جماعة المؤمنين وإعلان تكفيره وتنتهى عند إهدار الدم وإباحة القتل. وقد تظل قاتعة بالموقف الهادئ المتحضر الذى يمليه العقل وتستمر فى صورة حوارات أو مساجلات داخل القاعات أو على صفحات الكتب والصحف أو المجلات غير أن تلك القضية تتحول عند مفكرنا إلى شاغل مستمر وهم متواصل. ولقد قدم الدكتور (حسن حنفى) إلى قراءه مجموعة من المؤلفات التى تعالج هذا الموضوع هى «التراث والتجديد» ثم مشروعه الكبير «من العقيدة إلى الثورة» ويقع فى خمسة أجزاء. وبعدها بعام واحد طرح للتداول سفره الضخم «الدين والثورة فى مصر ٥٢ - ١٩٨١». والآخر يشتمل على ثمانية أجزاء. والحديث عن تلك المؤلفات سوف يجده القارئ بصورة أفضل وبكثير من التفصيل وبقلم أكثر دراية منا فى علاج ذلك الموضوع فى غير هذه المعالجة بين دفتى هذا الكتاب. غير أن ما يهمنا فى هذا المقام هو التأكيد على مدى شغل مفكرنا بمعاودة بحث قضية الدين والثورة من مختلف جوانب الموضوع فى أكثر من مناسبة.

ويتحدد الهدف من دراسته - تلك - التى شارك بها فى عام ١٩٩٠ بالكشف عن العلاقة بين الدين والثورة. والرأى عنده طبقا لسطور مقدمة الدراسة هو «ليس المهم دراسة الدين وحده أو الثورة وحدها بل العلاقة بين الدين والثورة متى يكون الدين أفئونا ومتى يكون يقظة؟ متى يصبح آخره ومتى يتحول إلى دينا». والدكتور (حسن حنفى) يصف المنهج الذى عالج من خلاله الموضوع بقوله «وتقدم هذه الدراسة نوعا جديدا من النقد الأدبى لا يقوم على تحليل الأسلوب أو وصف الأشكال الأدبية أو رؤية الأبنية الروائية بل على تحليل الضمونات الأدبية تحليلا فلسفيا اجتماعيا خالصا». ويتم تناول الموضوع عبر الدوائر التالية:

- ١ - الدين والجنس. ٢ - الدين الشعبى. ٣ - الدين الصوفى. ٤ - الدين والعلم.
- ٥ - الدين والسياسة. ٦ - الدين والدولة. ٧ - الدين والمجتمع. ٨ - الدين والثورة.

ولقد استلزم الأمر من مفكرنا - كى يحقق هدفه البحثى - أن يستعرض جملة الإنتاج الروائى (لنجيب محفوظ)، وهو أمر شاق بطبيعة الحال وبالغ الصعوبة أيضا حيث يستلزم

قراءة كل إنتاج (نجيب محفوظ) غير أن تلك الصعوبات مع كثرتها لم تلق الاستحسان - فيما يبدو - ولم تصادف القبول والاستجابة من بعض كبار النقاد. وهو الأمر الذي نوه عنه مفكرنا في تواضع جم عندما قدم إسهامه الأخرى في مؤتمر كلية الآداب في العام ١٩٩١ حيث يهدى بحثه إلى أ.د. فاطمة موسى التي تقدمت ببحثي «الدين والثورة» في أدب (نجيب محفوظ) في ندوة كلية الآداب عام ١٩٩٠ بأنه عام يتنقل بين موضوعات الروايات دون أن يقوم بتحليل إحداها». هذا رغم أن البحث عرض لجملة الإنتاج الأدبي (رواية/ مجموعة قصصية) لنجيب محفوظ.

وفي ذلك العام ١٩٩١ جاءت إسهامه الثاني تحت عنوان «الفلسفة والرواية - دراسة في توظيف الثقافة الفلسفية في أدب نجيب محفوظ». وفي مبررات تقديم تلك الدراسة نراه يقول «تعتبر روايات (نجيب محفوظ) أكثر الروايات العربية اقتراباً من الفلسفة توظيفا على لسان الشخصيات أو تعبيراً عن الأفكار أو تصورا لرؤى العالم». أما المبرر الثاني لطبيعة اختيار «الفلسفة والرواية» باعتبار نجيب محفوظ «خريجا لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٣٤»

ويعود الدكتور (حسن حنفي) لتطبيق منهج «تحليل المضمون» وهو المنهج الذي سبق أن استخدمه في معالجة بحث «الدين والثورة» في أدب نجيب محفوظ» وذلك «لما يتضمنه من دقة في الحصر تسمح بدقة في الحكم». غير أن ثقل الأمانة العلمية التي يخضع الفيلسوف نفسه لها، هي التي تجعله يردف قائلا: وبالرغم من قصور هذا المنهج الإحصائي الكمي الذي يعتمد على ترداد الالفاظ والكشف عن مكونات الفكر في أحسن الأحوال. بيد أن القصور الذي يعتور منهج تحليل المضمون، وكذلك قصر المعالجة النقدية على فكرة واحدة؛ هي توظيف الثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات دون الخوض في مشكلة عرض الأفكار من خلال رسم شخوص العمل الفني الروائي، يراه مفكرنا في مقام المقارنة أفضل كثيرا من «مخاطرة بالنقد الذاتي الانطباعي التأملی الذي قد يوحى بأفتراضات ويقدم نتائج تتعلق بالمضمون والرؤية ولكن يكون عرضة لمختلف التفسيرات والتأويلات طبقا لإحساسات النقاد وثقافتهم الفلسفية والأدبية.»

وبالعالم الدكتور (حسن حنفي) موضوعه من خلال محورين رئيسيين :

الأول: تصنيف الفلاسفة في المذاهب الفلسفية

وذلك من خلال البحث عن أعلام البحث الفلسفي في التيارات الرئيسة للفلسفة الغربية وهي المثالية والواقعية والإنسانية.

الثانى: المعانى المختلفة لكلمة فلسفة ومشتقاتها

حيث يقوم الدكتور (حسن حنفى) بإجراءات تحليل كلمة فلسفة ومشتقاتها المختلفة بهدف كشف دلالات الاستخدام المختلفة فى النص (المحفوظى). وهو فى هذه الجزئية يرى الفلسفة التى يتم توظيفها داخل أعمال نجيب محفوظ واقعة داخل عملية ترادف بين مصطلح الفلسفة وفكرة التدوين تارة، وبين نفس المصطلح وبين مصطلح الثقافة. وقد يجدر بنا الوقوف هنا لرؤية المشترك الذى يربط بين ما تقدم، ولكن نؤجل ذلك لمرحلة لاحقة.

ثالثا: القراءات النقدية

وهى تلك الكتابات التى كرسها الدكتور (حسن حنفى) ضمن مجمل إبداعاته المتعددة - كى - يعالج من خلالها بعض ظواهر الإبداع الفنى فى مجال السرد الروائى. ويجدر التنويه بأن مجال تركيز هذه السطور سوف يتعلق فقط، بالدراسة التى نشرت فى «مجلة القاهرة» العدد (١٢٧) بتاريخ (يونيو) ١٩٩٢، وهى الدراسة التى جاءت تحت عنوان «الرسم باللغة و... الكتابة بالجد».

حاشية أولى:

«حسن حنفى - وفعل الكتابة».

تبدو الكتابة عند مفكرنا واحدة من أبرز ظواهر الفعل الإيجابى وإحدى دلائل الحياة مثل الشهيق والزفير وخفقات القلب ونبضات الدم فى العروق. تقترب أحيانا من شكل وتعبيرات الغريزة. وتبدو نشاطا أو حركة دائبة للممارسات التفكير والعقل. ولكنها فى كل الأحوال ليست ظاهرة وجودية فقط، وإنما هى - أيضا - بمثابة الشرط الضرورى والمكمل لعملية الإبداع. والكتابة/ الإبداع عنده طريقة للتواصل مع الآخرين وجسرا تمتد فيما بين الانا/ الداخل، والآخر/ الخارج.

وقناة التوصيل، عنده، عمادها مفردات اللغة وصياغات الالفاظ فى سياق توليد المعنى. فإن اللغة كما يرأها هى «ثوب الفكر» وعن طريق الثوب يمكن النفور من الشخص أو الإقبال عليه، عدم إدراكه أو الانتباه إليه» (من دراسة تجسيد اللغة شرط الإبداع). والكتابة أخيرا هى بداية الحضارة وهى أحد أفعال الله كما يقول عنها «فإن الكتابة فعل إلهى» ثم هى فعل بشرى (من دراسة الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم).

حاشية ثانية:

تأتى هذه الدراسة والمعنونة «الرسم باللغة و.. الكتابة بالجسد» وقد تصدرها عنوان شارح يكون بمثابة البوصلة المرشدة والأشارة الهادية، أو هى مفتاح الدخول إلى ثنايا الدراسة، حيث تقول كلماتها: «قراءة نقدية لرواية جديدة ترى أن العمل الإبداعي تعبيري عن اللاشعور وتحسيد للوعي المكبوت يكشف عن نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة».

وهكذا يحدد صاحبنا ومنذ اللحظة الأولى شروطا للقراءة يفسرها من بعد ذلك، وجنبا إلى جنب وبالتوازي يضع شروطا للإبداع حيث يراه تصويرا للاشعور وتحسيدا للوعي المكبوت يكشف عند نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة. وهنا نستطيع أولا: أن نلمس منطقة تلاقي ما بين خطة (حسن حنفى) فى استراتيجية القراءة/ الإبداع وبين ما قاله به علماء التحليل النفسى (فرويد ويونج ورائك). حيث يتبدى ذلك المكبوت داخل طبقات اللاشعور إلى مادة إبداعية تتصف بالجمال والتناسق. والمبدع عندهم شخص يحاول حماية نفسه من التدمير/ الانتحار أو الجنون/ الانفجار كما أنه مراوغ نشط يرفض الشفاء فيواصل الإبداع بديلا عن الشفاء.

ثانيا: يمكننا العثور على مساحات للتضاهم، قد عقدت، بين معالجات النقد فى الكشف عن دخائل وصفات الذات المبدعة وبين تعريفات النقد لعمليات الإبداع لدى جماعات السوراليين والرمزيين، حيث يهرون من حقائق وأحداث العالم الخارجى إلى تلك الحقيقة الأبدية التى تقع داخل ذواتنا فى منطقة اللاشعور. حيث يمكن القول بأن الإبداع الفنى لدى صاحبه يتحول إلى نوع من أنواع أحلام اليقظة. يقوم الخيال الفنى الجامح بالتحليق دون قيد من أحداث الواقع إلى مراقى الخيالى ثم يواصل تلك الرحلات المكوكية فيخلق من الشطحات والتهويمات ومن خلال قدرات فنية مجبوكة تعتمد على ذاكرة بصرية وسمعية خلاقية ومخيلة نشطة تستطيع أن تحول كل ذلك إلى واقع من نوع معين.

وفى هذا النص الذى نشرته «مجلة القاهرة» يعالج الدكتور (حسن حنفى) موضوعه النقدي عبر عدة مداخيل أو محاور:

الأول: يختص بالمشكلات الوظيفية والقدرات الكامنة داخل الحروف والكلمات فى عملية تشكيل المعنى من خلال لوحات لغوية. وهو ما يطلق عليها الرسم باللغة «أى استعمال اللغة أداة للتصوير وكان اللغة فرشاة رسام يخطط بها لوحة تكتمل عناصرها».

وهو يرصد أيضا جانباً آخر من جوانب استخدام اللغة متمثلاً في الأبنية الزمنية للفعل ويستطيع أن يحدد أبرز ملامح تلك الظاهرة من خلال سيادة استخدام صيغة الفعل الماضي. ويحدد مظهرها الآخر في بنية اللغة المستخدمة في القص حيث توفر عنصر التقابل بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية. وكذلك القصص المتناهي للجملة المستخدمة في السرد حيث تقصر على فعل وفاعل حيث يصفها بأنها «طلقات المدفع» حيناً و«طلقات الرصاص» حيناً آخر وقد يغير الوصف إلى مصطلح «طلقات الألفاظ».

الثالث: وهو المحور الأكثر بروزاً في مجمل المعالجة النقدية كما وأنه المحور المستمر عبر معظم صفحات المعالجة وهو ما يطلق عليه لفظ «الجسد». وتؤكد أهمية ذلك المحور من جملة الملاحظات التالية.

(أ) يختصه المؤلف على نحو مميز يجعله أكثر بروزاً واستحوازا على انتباه القارئ وتركيزه. وهو يجعله ملمحاً رئيسياً وصفة جوهرية حيث يطلق عليه تعبير «السمة». والسمة هي صفة الشيء وخصيصته التي يوصف من خلالها ويتم التعرف عليه.

(ب) يجعله المؤلف وسيلة للتعبير ويرتفع به إلى رتبة الوظيفة التي تؤديها حروف اللغة وكلماتها. والمؤلف يكسب «الجسد» - طاقة بلا حدود - في القدرة على أداء المعنى المراد توصيله في مستويات المعنى المباشر ويمنحه قدرة أخرى في مستوى المعانى الضمنية والدلالية.

فالجسد عند الدكتور (حسن حنفى) وسيلة من وسائل الاتصال وهو أداة للغة وأسلوب في الفعل وطريقة في الحركة ووجود في العالم.

والكتابة في عرف الدكتور (حسن) وكما هو وارد في دراسته النقدية وسيلة لإتمام فعل الكتابة بل وإنشائها منذ البداية. وهى أيضا مادة لفعل الكتابة بل وإنشائها منذ البداية. وهى أيضا مادة لفعل الكتابة كما أنها موضوعاً للكتابة ومادة للتفكير. كل ذلك يمكن الوقوف عليه من منطلق العنوان، الذى اختاره المؤلف، لنص معالجته النقدية. ويضاف إلى ذلك جملة العناوين الفرعية داخل متن الدراسة مثل «التفكير بالجسد وانتهاك الجسد» أو سياق الاختبارات التى يقدمها كلواحق لكلمة «الجسد» مثل الاجساد وسيلة لإثبات الذات بمعنى أنها إشارة للتحقيق والتعيين، أو «الجسد المتهالك» تعبيراً عن الذل والانكسار. وهناك الانتقام من الجسد. وكذلك الجسد الحلم والجسد الخوف وهو ما يؤدى بالضرورة إلى «انهيار

الجسد . . وإنهيار الروح». وبعدها يفتح الطريق باتساعه إلى السقوط والمهانة «عندما يتحول الجسد إلى شيء». وعندما تتكوى الأجساد وكأنها جثث أو منقولات». وهكذا تنسع دائرة توليد المعانى وتشابك خيوطها لتصنع نسيجاً منمنماً من تلك الومضات الحية المشتعلة بالرغبة فى الصيد والطرد بحثاً عن تداعيات مبتكرة وأفكار طازجة.

وقبل إنهاء هذه العجالة فإنه يمكن لنا القول بأن سمة مشتركة تجمع بين معظم معالجات الدكتور (حسن حنفى) فى مجال الأدب والفن وتلك السمة يمكن تركيزها فى جملة واحدة ذهنية نشطة متوثبة يتلبسها شيطان الفن فتنتلق محلقة كلما تخففت من قواعد الدرس الفلسفى وتندفع إلى شطآن المعرفة الجديدة محققة متعة ومنفعة.

الإنسان والقضية

(مقابلات لما تكتمل) (٥)

أد، حسين عبد الغفار (٥٥)

«إلى... كي يعلم أن التقد هو حب أبدي».

(من إهداء حسن حنفي إلى واحد من تلامذته)

«مع أن العالم هو في ذات الوقت مائراء، فإن ما يجب تعلمه هو أن نراه».

(المرثي واللامرثي - ميرلو بونتي)

..و

«إننا لانمل من مواجهتك، ولا نرؤى من مناجاتك، ولا نسلو عن حبنا لك...»

(الإشارات الإلهية - أبو حيان التوحيدي)

بدء:

الاقتراب من عالم حسن حنفي، اقتراب من موح فكري - فلسفي، ونضال إنساني لرحلة عمر لم تستكن أبداً مصاييحها، لا ولا أطفائها هوج رياح وما أكثرها، أعطى من عمره يانع زهره - ولما يزل - لمشروعه الطموح، لطلابه، وللانتظار وحلو الأمنيات، ممتداً بـكره وقلمه مهما تعشب في القلب - كما قد نرى - شوك المرار. جرحه متعال، لكن أبداً

(٥) المقالات هنا مأخوذة من معنى Ambiguity فهي بمعنى Interview ومعنى التضاد تراءى في كلمة تحمل معنيين Antithetical.

(٥٥) استاذ علم النفس ياداب المتصورة.

لا تهرب منه الخطي. قد يوجعه نقد متعسف فيتوشح بالحزن نعم، لكنه حزن لا يبين ولا يفصح.

رأيت في عيون جمهرة من تلامذته ومريديه (الأضداد - التوافق) ومنهم الآبق الذي يخلف الحسرة، ومنهم الباقي على عهد لا يقيم. وهؤلاء وأولئك أسراب من علمه تتماوج في عقولهم، وكيف لا وقد تعهد عقولهم بفكره وعلمه (إذ ترجم ألف ونظر)، وكان نموذجاً للمعلم الذي يقوم درسه على التقويم والإبداع لا التلقين والنقل.

ورأيت في عقول بعض دارسيه ومحاوريه فأشفقت من تسعف الرأي، ونغمة لذاتية ذات لحن مكروور وأن تعدد نشأته، وإن كنت أحسبه يحمل بعضاً من شذرات مسئولية إذ ينأى بنفسه عن رد يصوب (للاخسر أو للذات!) وهو المقرور من وجع الكلمات وسوء الفهم.

ورأيت في حديثه معي - وسأتي إليه - كيف يحمل الكل بين جوانحه؛ أناسي، وأففاً متداً؛ لما يزل - لمشروعه الذي تنهل سحابات فرحه إذ يتم جزءاً منه، ويتأسي إذ يحتاج الباقي منه لسنوات، وهو يوقفه حين ينهمر الإنكسار على الوطن^(٥)، وإن تواصل به - يلحق - منذ بدء البدء عندما شرع في كتابة خطة بحث الدكتوراه «المنهاج الإسلامي العام» الذي يقول عنه «أحاول فيه أن أصوغ الإسلام منهاجاً عاماً شاملاً للحياة الفردية والاجتماعية... من وحدة الذات حتى وحدة الشهود ووحدة الوجود»^(١). وهو إذ تلتقي الوجود تحس كيف يسكن تلامذته ومريديه في مقل عينيه، ورغباً عن القلب الذي ينظر حيناً وحيناً يسر، يلتقي بلور حنو ويزرع نبأً للقد، وتحس أحلاماً يعزفها تنوعات على لحن أساسي لمشروع بدته الذي يعزفه على قيثارة الفلسفة، والوجود/الواقع، ليختصر الكون في كلياته، وأتذكر عبارة شكسبير في مسرحية العاصفة؛ «لقد صنعتنا من تلكم الأشياء التي صنعت منها الأحلام»^(٢)، و...

(٥) «المهمة أكبر محول، بدأت أقول المزل بهرق، الرأب على الفكر إطفاء الحريق وإعادة بنائه فيما بعد، تركز التراث والتجديد الذي كت أكتبه كبرنامج عمل كمشروع مستغلي معتمداً على مقدمة الجزء الأول من رسالة للدكتوراه عن منابع التأويل... وهدت أكتب نفسيًا للناس الذي جمع في قضايا معاصرة. الجزئين الأول والثاني، وبعد أن هدت الأمور بدأت أعيد كتابة هذا ال. تابع. » (ص) حديث مسجل في لقاء به معي بمكة في ظهيرة أحد أيام فبراير «رمضان» ١٩٩٦م.

(١) حسن حنفي «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ «الأصولية الإسلامية» (مكتبة مديبولي - القاهرة ١٩٨٩)، ج٢.

(2) Shakespcarc, W. The Tempest, in The Works Of Shakespeare, Macmillan & Co., London, 1921.

وعرفته - هوناً - في كتاباته وما أغزر إنتاجه؛ خارطة كبرى تمد العلم/الفكر بأسفار في جبهات عدة، التحقيق (المعتمد في أصول الفقه)، والترجمة (واختياراته تشي برغبته بقلد ماتشى بمعرفته، والإنسان في التحليل النفسى يُعرف بما هو كائن راجب لاجمرد كائن عارف)، والمؤلفات وما أكثرها منذ بدايات التكوين العلمى الحق بفرنسا، وتواصل مع مخاض المشروع/الوطن، والذي أسس من أجله، مع عاشق آخر لمصر والأمة العربية «محمد عودة» العدد الأول والآخر من «اليسار الإسلامى».

الم نقل إن الكائن الإنسانى رغبة، بل هو وكما يراه التحليل النفسى - ويتسق مع روية هيكلية في فينومينولوجيا الروح على الرغم من بعد الشقة بين فرويد وهيكل، وإن تماثقت الفلسفة الهيكلية بمصطلحها مع التحليل النفسى بمفاهيمه، من أن الوعى بذاته «هو الرغبة، هو الرغبة في رغبة». أن أكون قيمة ترغيبها رغبة أخرى... وبعبارة أخرى فإن «الرغبة الإنسانية» أى الرغبة الخالقة للوعى بذاته، للواقع الإنسانى، إنما هى في نهاية الأمر دالة (متوقفة) على رغبة في الاعتراف من قبل آخر بصاحب «الرغبة»^(١)... .

وعندما طلب منى واحد من تلاميذ ومريدى حسن حنفي^(٢) أن أشارك في كتاب تذكارى احتفائى لبلوغه الستين (وقد تأخر الآن مايزيد عن العامين فهو من مواليد الثلاث عشر من فبراير ١٩٣٥) كنت أرى، وهو مانحسب حسن حنفي يراه، متواكباً مع رؤيتى بعينيه، أن أجلو بعض غيم الفهم لدى فيما يتصل بقراءتى لجمهرة من أعماله ومسايعامد معها من صفحات لم تكتب وإنما يجب أن تقال، بجانب مانفرضه على الأخوات العلمية - كمشغغل بعلم النفس والتحليل النفسى - من ضرورة سير غور بعض الديناميات في هذه الشخصية الغنية بذاتها، بكتاباتنا، وبهمومها؛ مشروعاً ووطناً، فكراً وواقعاً، حلماً وتحققاً، ولم يكن حسن حنفي بالغريب عنا، على ندرة في تصافح الوجوه، لكن الضرورة هذه المرة كانت تحسم في ظنى تتابع اللقاءات (المقابلات) لنضع نقاطاً على أحرف صامتة لدينا، لعاشق للوطن والأمة العربية، يحمل كتاباته بميته جبهات ثلاث في جبهات ثلاث؛ محقق

(١) مصطفى زيور - سجل الإنسان بين الوجود والاعتراف في نفس بحوث مجمعة في التحليل النفسى، (نظر النسخة العربية - بيروت ١٩٨٦)، (وقد استند فيه العلامة مصطفى زيور الطيب والمحال النفسى ونزج الدلحة الأولى من قسم الفلسفة بالجامعة المصرية - دحامة القاهرة الآله عام ١٩٢٩، إلى دراسة متممة لايرليت في شروحه لفينومينولوجيا الروح لهيكل. ثم على مثالاته وبخاصة مثاقفة «فينومينولوجيا هيكل والتحليل النفسى».

(٢) هو العزيز د. أحمد عبد الحليم صلي.

ومترجم ومؤلف (وهذه جبهات ثلاث) وهو فى كلها صاحب مشروع يتصل بالتراث والتجديد بجبهات ثلاث هى: مواقف من التراث القديم، والتراث الغربى، والواقع، تستند من منظور تحليلى نفسى فيما تستند إليه، على إضاءات وامضة فى سيرته الذاتية، والتي أورد طرفاً منها فى الجزء السادس من مجلداته عن «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» تحت عنوان «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية»^(١)، وقد قامت على تسع مراحل (من بداية الوعى الوطنى ١٩٤٨ - ١٩٥١ وحتى بداية التأسيس العلمى ١٩٨٨). وهنا - وفى ضوء مفاهيم التحليل النفسى فى فهم ديناميات الشخصية، يتقص هذه المحاولة المبدئية للسيرة الذاتية، أهم مراحل العمر ونعنى بها سنوات الطفولة الأولى، ثلاثة عشر عاماً هى مراحل أساسية فى لحمه التكوين وسداه، تصدر فيها عن وجهة نظر تتفق ونظريات علم النفس بعامة فى جمهرة مدارسها، والتحليل النفسى بخاصة فى جميع تياراته، من أن مراحل التطور فى الإنسان (مراحل النمو)، هى مراحل للارتقاء تصل الظاهرة بغيرها، ذلك أن ديناميات الشخصية وكما فهمها كظاهرة نفسية إنما هى «ظاهرة تطور تبدأ من البيولوجى (صراع الحياة والموت) لتنتهى إلى حركة لا نهاية لها إلا بفناء الفرد»^(٢)، وكأن إتيه الفرد بهذا المعنى عملية تطور لا تتوقف إلا بتوقف الحياة، وتقوم كل مرحلة من مراحل التطور فيها على المرحلة (أو المراحل) السابقة عليها، وقد تختلف مدارس علم النفس والتحليل النفسى على مسمياتها والجوانب التى تهتم فيها بخصائص نوعية معينها، لكنها أبداً لا تختلف على أن الكائن الإنسانى صيرورة للتنشئة فى سبيلها للتطور منذ لحظة ميلاد، عبر مراحل متعدد يقوم الوالدين (أو بدائلهما) بدور أساسى فى مراحلها الأولى، إذ يستحيل أن يتم التشكل عبر السنوات الأولى من العمر لكائن تمثل طفولته أطول طفولة اعتمادية فى الكائنات الحيوانية، بغير أم (أو بديلتها) فى مقام أساسى إذ هى مانحة شرعية الوجود ويدخل الأب (أو بدائله) لحل الرؤية، ثم الأخوة أو الأقران ليتأكد دور الجماعة الأولية Primary group والتي هى الأسرة كمؤسسة تشبع الحاجات وتقوم وتؤسس لأساليب الفرد فى توافقه مع البيئة فى حقب لاحقة، إنها بنية مادية بمعمارها الثقافى/ الاجتماعى تفرض على الوليد (فى المراحل البكرة بل ومابعداها) إطاراً لخبرات بيئية خاصة تكون لها دلالتها

(١) حسن حنفى «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية» فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ (مراجع سابق).

(٢) أحمد فائق «الأمراض النفسية الاجتماعية دراسة فى اضطراب علاقة الفرد بالمجتمع». (دار آقون للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٢).

الخاصة وآثارها النوعية . . تختلف عما تكون عليه عند الآخرين^(١) ثم تأتى المدرسة لتنتقل الطفل من تبعية الأسرة إلى لبنات جديدة للاستقلالية الراشدة، فهى والحال هذه ليست دوراً معرفياً فحسب بل هى مجتمع جديد يعد الطفل البارغ لمجتمع أكبر، وتسهم مع الأسرة فى غد التوافق والتكيف مع المواقف الجديدة، فهل بالإمكان أن تغفل هذه الحقب أو المراحل الطفلية، التى أسهمت فى التكوين، بل كانت ركيزته، عندما نسمع عبارة مألوفة سارت مسرى المثل «الطفل أبو الرجل»؟

بهذا الفهم، والإنسان - من زاوية موضوعية تدرك حتمية الذاتية - أسير ما أسهم فى تكوينه من علم، كانت تشداف بداخلى تساؤلات شتى، مابين ديناميات الشخصية وإسهامات حسن حنفى العلمية/ الفكرية وبخاصة فى مشروعه الثلاثى الجبهات . . . وكان اللقاء . . .

فى تلاطم الموج

بمكتبته أو قل بمكتبته الفريدة الغنية والغزيرة معاً والتى يعرفها عشاق الكتاب ومحبو الكلمة كان التلاقي (المقابلة)، وفى الخاطر محاولة أولى للكشف عن مصادر لثنائية تراها لدى الآخرين فى رؤيتهم له، فعلمه نور يشع ضياءً، وكلمه نغمات ربيع يتردد لحنها على السنة محببه، وهو فى عيون ناقديه (ويمكننا أن نقول أيضاً مخالفيه أحادى النظرة من ذوى الأيديولوجيات الإقليمية - العرقية واللوجماطيقيين) جدائل ليل بأفكاره المدد بلا بصيص (١١)، نهايتان متباينتان - مع اختلاف فى درجات كليهما - كانت واحدة من دوافعنا للاقتراب من صرحه، والحوار حول جبهاته (كتابات)، كى تلثم لدينا بعض من فجوات تخيم بالعممة بين الطيات. ولم يكن يحملنى إليه غير إعزاز لا يستر، وتقدير لجهد متبذل، بجانب رغبة حميمة فى اكتمال ديناميات المعنى بالأدوات والمفاهيم التى أحسها تحقق مبتغى.

وكان على أن أقوم بتعليق الحكم Epoché، بلغة الفينومينولوجيا، التى كان إسهامه فى إيضاح دلالاتها واستخدامها فى عديد من مراحل مشروعه، «من تفسير الظاهريات، إلى ظاهريات التفسير» تفرداً يحسب له، وهو ما ألزمنى بدءاً ببرد الوقائع إلى صرح

(١) صلاح مخيمر «المدخل إلى الصحة النفسية (مكتبة الأنجلوا المصرية - القاهرة ١٩٧٥) ص ٢٤.

«الشخصية» التي أبدعت وعكفت على هذه الجهات الثلاث لتكون إعادة البناء والدراسة من جانبنا، إثراء للعلاقة بين المبدع/المفكر، والمنظر/الإنسان (الشخصية بدنياتها وبنائها ومكوناتها)، والشخصية هنا اختزال Reduction للوقائع ورد لكثرتها واقتصاد في العلم، وهي بهذا المعنى مبداء تفسيرياً تمثل محور الدراسات النفسية وبخاصة حين البحث عن السببية وراء السلوك بكافة معطياته (والنشاط الإنساني بعامة) كمعلول، فهناك دوماً صلة عليه ما بين الشخصية (علة) والسلوك (معلول). وبهذا المعنى فإن الشخصية بإبداعاتها العلمية وأنشطتها بعامة في كافة المجالات والأحوال، هي المفهوم الذي نفترضه لنفسه عبره كافة تنويعات مسالكها، لكن ما الشخصية؟!

أحسبنا نحتاج هنا لتعريف إجرائي تستريح إليه كافة مدارس علم النفس - بما فيها التحليل النفسي - والذي لم يحفل بتقديم تعريف لها، إذ أن كل اهتمامه كان منصّباً على بنيتها، ومافياتها ومفاهيمه المتفردة غير بحث في دينامياتها ووظيفتها في السوية والمرض، واللذين يراهما «هما هما من حيث المبدأ مختلفان من حيث الانتظام»، ويفهمان كلاهما (السوية والمرض، بل والانحراف) الواحد بالقياس للآخر إذ لا يوجد كائن بشري ينسب صراع، حيث تحقيق التكامل في الشخصية هدف مطلق تستهدفه في حالة من التكامل المعارض - إن صح التعبير -، ونسعى إليه ولا بلوغ لمتناه، إذ أن امتداد الانا (موجود)^(*) لا يقف عند الشعور، الذي لا يمثل كل الحقيقة - إن كانت كذلك - فهناك اللاشعور، ذلك المكبوت Repressed الذي يحتاج إلى جهد جد كبير ليخرج إلى حيز الشعور، وإن كان المحللون النفسيون يرون شواهد له في كثير من معطيات الحياة اليومية ويمكن لأينا أن يمسك بقاعه اللاشعوري إذا ما أدرك قيمة حدس الكبت Intuition of repression على حد تعبير باشلار^(١) وهو كما يعرف أهل الفلسفة ليس محللاً نفسياً، بل فيلسوفاً يمثل إسهامه في الأستمولوجيا المعاصرة نموذجاً متضاداً في ظننا). لكن مرة أخرى ما هو تعريف الشخصية الذي تستند إليه لمعرفة الماوراء Meta ماوراء النفس

(*) من إبداعات حسن حنفي في ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا» أن جعل عنوانه الرئيسي «تعالى الأنا موجود»، أغلب الظن لمرآكا منه كانه لفصله سارتر انطلاقاً من الأنا أحر عند ميكافرت إلى معناها الذي عند هو سيرك والفيزيولوجيا.

(١) جيلسون باشلار «تكوين العقل العلمي» ترجمة خليل أحمد خليل، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ١٩٨٢).

Metapsychology^(١) عني به علم نفس الأعماق Depth psychology الذي يهتم بالأبعاد الدينامية والتطورية والاقتصادية والطوبوغرافية والبنوية للشخصية باعتبارها علة كل نتاجات الفرد!

سنستعين هنا بتعريف جد بسيط ودال للعلامة أولبرت Allport وفيه يقول «إن الشخصية هي هذا الانتظام الدينامي للفرد لأجهزته النفسجسمية التي تحدد توافقاته الأصلية مع البيئة»^(٢)، إنها بهذا المعنى جدول العلاقة بين الأنا - أنت، والذي يلتحم في نتاجها الكلي وجود واغتراب معاً كان بلاته نتاجاً لتواصل بين ذاتي Intersubjective - يلزم - في ظني - بتواصل بين ذاتي جديد هو بمثابة نفى Negation أو علةً بلفة اللاكانيين وسيلة لإمساك بالتوصل (نفى النفي) Denegation^(٣) الذي قد يضع يدنا على مسارب تشبثات الأنا، أي أنه إمساك بالوجود داخل الاغتراب، ومن هنا وبهذا المعنى وغيره من أسباب جئت على طرف منها في صفحات سابقة كانت المقابلة الأولى مع حسن حنفي، والقلب مشتاق للحظة يفتح فيها زهر الكلام مع هذا الموسوعي، صاحب المشروع الحضاري بجبهاته الثالث... .

المباغتة

وكنت أعرف - والمرء أسير معرفته - أن ثمة ثالثاً مشتركاً بيننا هو لاشعور كلينا، كما أن هناك علاقة طرحية Transference لمجدها في كل علاقة إنسانية؛ موجبة أو سالبة أو ثنائية للوجدان Ambivalence، ومن جانبي كنت أتوقع ما لا يتصور، بقدر ماكنت على قناعة

(١) لفرويد خمس مقالات شهيرة كتبها في إحدى عشر أسبوعاً بدءاً من مارس ١٩١٥ وكتب منها في يواكيم مايو من نفس العام، وهو ما انتشر إلى إرنست جونز Ernest Jones في كتابه «حياة وأعمال فرويد» Ernest Jones: The Life and Workes Sigmund Freud, Basic Book, I.v.y, 1995.

وقد نشرت بالجزء الرابع عشر من الطبعة المعيارية S.E التي أشرف عليها استراني وأنا فرويد، وحله مقالات هي «الدوافع الغزوية ومصاتها» - الكتب - اللاشعور - تكلمة ميتابسيكولوجية لنظرية الأحلام - الحياء والميلانكوليا، والحطون النفسيون يرون أن أبعاد الميتابسيكولوجيا والتي تتضمن بها أي ظاهرة نفسية تقوم على بعد الثلاثة «البدن التطوري»، والبعد الاقتصادي فمن ضعف الأنا أو قوته، والكتب الأولى والثاني، وصولاً إلى ميكانيزمات الدفاع وطبيعة العلاقة بالموسوع، «البدن الطوبوغرافي» فيوصل بتصور مفاهيم الشخصية من هو أنا Ego وأنا أعلى Super Ego بجانب التقسيم الترمي الشهير للشعور والاشعور واللاشعور والبدن الديناميكي. وانعرا البدن المشرى. انظر Freud, S. The Standered Editin (S.E), Vol. 14, Hogarth Press, London, 1975.

(2) Olport, G. Personality, a Psychalogcal Interpretation, Henry Holli, New York, 1937.

تظفر أياً فرج طه، «مأصول علم النفس الحديث» (دار الطارف - القاهرة ١٩٨٩).

(٣) يرى التحليل النفسي مستقفاً في ذلك مع رؤية فلسفية أن النفي ضرب من الحكم، وقد يكون البديل المثلث للكتب لفرويد مثال بنسوان «النفي» تحسبه جليلاً بالقرائة. Freud,s (1925) The Negation, S.E.Vol 8, Hogarth Press, London, 1975.

بعبارة هيجل في فينومينولوجيا الروح «الشيء الأهم إذا في الدراسة العلمية هو أن تحتمل جهد التصور»⁽¹⁾ وفجأني حسن حنفي بما أحسسته - وقد أكون مخطئاً - برتد يفسد ما كنت قد أعددت نفسي له كهدف من المقابلة، وتذكرت «قد تردت الهيلة مام الحقيقة وتنزع إلى المحافظة على ماتوشك فقدانه»⁽²⁾، وتذكرت مقولة هيجل «الوعي... إنما هو فعل تخطي المحلود»، وهأنذا التقي وجهاً بوجه بما يعوق التخطي وللعلامة حسن حنفي أسبابه فكيف كان ذلك؟

بدلاني بكل دفئه الذي يعرفه له الجميع، وبدماثته الحنون، وإن شابههما - في ظني - تسرب لارتياب أحسبه نتاج خبرات سأتى إلى طرف منها... قال بعد حوارات مؤانسة ومن قبل أن أقوم بتشغيل جهاز التسجيل الذي كنت أحمله معي؛

(الحقيقة أنا أعشى باستمرار من «الفكّة»)

وهو ما أحسبه حدس شعوري بعلم النفس وأدواته، إذ تعنى العبارة خشيشته من الاهتمام بالتفاصيل الصغيرة على حساب الكليات والقضايا الكبرى!!، ولم يكن غريباً التداعى الطليق Free association إلى جورج طراييشي ومحاولته في «المثقفون العرب والترات، التحليل النفسي لعصاب جماعي»!!، ونهجه المتأثر في جانب منه بترجماته المستمرة لفرويد⁽³⁾، وما يمكن أن تسببه في النفس جروح هذه الاستخدامات للمصطلح التحليلي النفسي من قبيل «الفريزة القبتناسلية، والقدرة الفالوسية وما إليهما»⁽⁴⁾، ولم

(1) هيجل «علم ظهور العقل» «فينومينولوجيا الروح» ترجمة مصطفى صفوان (دفر الطبعة - بيروت 1981).

(2) هيجل - المربع السابق (ولقد الإشارة هنا إلى ترجمة العلامة صفوان لـ Anxietly بالهيك، وترجمتها أحمد عزت رابع بالحصص ومن التمييز القرأني حصرت صدوره).

(3) جورج طراييش «المثقفون العرب والترات، التحليل النفسي لعصاب جماعي» (روافى الريس - لندن 1991).

(4) ترجم جورج طراييش عديداً من أعمال فرويد، وكلها ترجمات من الفرنسية، ومنا تكمن السوء الأولى لعدد من هذه الترجمات الفرنسية بها اختلالات ونقصان عن الطبعة المبراة الإنجليزية المستمدة من الجمعية الدولية للتحليل النفسي، ومن ثم من الطبعة الألمانية ذلك لو فهمنا الطرف عما في الترجمة أحياناً من اضطراب للمعنى بسبب غيبة فهم متخصص للتحليل النفسي لكن الأشد نكابة هذا الاتجاه الشوافي والذي لا يتقرب به وحده بل يشركه فيه جمهور من المترجمين والكتاب البليتين بخاتمة والمشرق والمغرب العربي بعامه - فيما تعمل بترجمة المصطلح - ولقدح الأمر أن على مائق مصر «وذلك القار لجال وتاريخ» وعلماء النفس بها كان لهم قدر الريادة، ففى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة «جامعة فؤاد» كتلت للدراسات النفسية نصيب في برنامج، وأنشأ مصطفى زور أول قسم متخصص لعلم النفس بجامعة إيراخيم «جامعة عين شمس» عند إنشائها متعلماً استعاده طه حسين وكان وزيراً للمعارف في آخر حكومة للوفد (1950) ليؤسس قسم للدراسات النفسية على غرار السوربون، وفى هذا القسم قام بالتدريس وعيل أسوأ الأجيال، وقامت حركة ترجمة واسعة بجانب نشر أسهمت فيه مجلة «علم النفس» التي أسسها يوسف مراد مع مصطفى زور (يونيو 1945 - فبراير 1953) ونسبها كان أول «نواة لقاموس علم النفس» منذ المبدأ الأول. ومع إشراف مصطفى زور على المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي (دار المعارف 1957) وتصديقاته ومراجعاته لهذه الترجمات، استمرت مصطلحات بعينها، احتجاج مصطلح منها على سبيل المثال هامشاً امتد قرابة الصفحة في الترجمة الرابعة والرفيعة والشديدة الدقة معاً لتفسير الأحلام والذي ترجمه «الطريق للمحلل للرؤساء» عن الألمانية مستتباً بالإجليزية والفرنسية بل والإيطالية، وعلى هذا النحو جاء جهد سامي محمد على «الذي استمر مقامه بقرناً استغنياً بجامعة باريس ومتميز لوجدة الدراسات النفس جميعه بها»، والذي أضاف يروح العالم وجهه وتقديره لاحتياجات الواقع، نبأ للمصطلحات وترجمتها بنهاية ترجمته لكل من كتابي «ثلاث مقالات في نظرية الجينية» و«لوجز في التحليل النفسي» لفرويد، ثم بعد ذلك كله تقرأ «كما هي» ترجمة لـ Identpi - cation (11) أو هزوز لـ Instinet (111) أو فوملم لـ Phentary (1111).

أكن بحاجة لاستشفاف محاذير المقابلة، وإن لم يرضن الرجل على بمستدعيات ورؤى فيما وجهت إليه دفعة اللقاءات التى تابعت لتصبح ثلاثاً، آثرت ألا أتطرق فيها لما يظنه سيتبع «الفكرة»، وهو ما يسحب لديه - فى ظنى - على علم النفس بعامة، وقد كان واحد من أعلامه رئيساً لقسم الفلسفة وأستاذاً لعلم النفس الصناعى والفسيولوجى والتجريبى، وذهب حسن حنفى ضحية لطائفته وتعسفه فى استخدام الحق فى تقديره للدرجات التى يستحقها الطالب حسن حنفى آنذاك والتى كانت بجانب عوامل أخرى سبباً فى ضياع «الامتياز» وإن كنت مارلت أول الدفعة...^(١). وهكذا جاءت مساعة الرحيل لفرنسا تحت وطأة «الجو النفسى»...

لا أريد أن أتعسف أنا الآخر فى استخدام الحق، حق استخدام مفاهيم التحليل النفسى فى سبر غور الشخصية، مادمت آثرت اختياراً ألا أثبت شجوناً، وبدلاً من أن يكون عنوان هذه الدراسة «حسن حنفى، الإنسان والقضية»، لم يكن مناص من أن أضيف «ومقابلات لم تكتمل»، إذ عدلت عما كنت أثنويه وقد كان مقصدي أن يكون جشطلتنا (كلاً)، لا يفصل فيه الجزء عن الكل المتمفصل فيه، ورؤية تحليلية نفسية تتفق مع النظرة الجشططية التى يشير إليها حسن حنفى، ويعرف أنها تفترض منذ البدء مبدأ المعنى حيث الرابطة العلية «لا يمكن أن تكون مجرد نتابع واقعى... بل هى رابطة ذات معنى»^(٢)، ولا غرابة فى ذلك فقد استلهمت الجشططية فكرة حلل الماهية من الفينومينولوجيا دون أن تفقد استقلالها كمدرسة فى علم النفس أسهمت فيه إسهاماً فريداً، قضى عليها على حد تعبير بول جيوم «فرط ثرائها»، والتحليل النفسى من ناحية أخرى (وفيه كان لى ميلاد معرفى) هو الذى لا يرى الإنسان إلا باعتباره معنى ودلالة فى كافة أحواله، ويرد كافة الوقائع، حتى ما يبدو غير منطقي، لقوانين فهمية تقوم أول ماتقوم على بعد المعنى وتتنامى دراساته وتياراته ليتعاقب بعضها عودة إلى رحم الفلسفة، وما لاكان J. Lacan ومدرسته التى لم تعد قاصرة على فرنسا، بل وازداد انتشارها عبر العقود الثلاثة الأخيرة انتشاراً مؤثراً يعلى من لغة اللاشعور، ويؤسس لركائز لم تعد مجرد إعادة لقراءة فرويد كما كان بدؤها (من أسمائها اللامعة فى فرنسا والعالم إن لم يكن ألمعها المحلل النفسى اللاكانى المصرى مصطفى

(١) حسن حنفى، «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» «الأصولية الإسلامية» مرجع سابق.

(2) Koffka, K., Principles Of Gestalt Psychology, Routledge & Kegan Paul, London, 1950.

صفوان)، وهناك بنزافنجر Binswanger, L. وهو من الرعيل الأول الذي شارك في لقاءات الأربعماء التي كان يعقدها فرويد منذ عام ١٩٠٦، وهو مؤسس منهج العلاج بالـ Dasei-nalyse وأحسب أن تعبير Dasein في صميمه تعبير فلسفي، ومن قبل ومن بعد فالتحليل النفسي على حد تعبير لاجاش «فعل هو البحث»^(١)، والموقف بما آل إليه الأمر «بحث لما يكتمل».

إلماحات على غير المكتمل

من الظلم أن نحمل حسن حنفي وحده مغبة اللامكتمل، فمستوليته فيه لاتقل - بل تزيد على مسئوليته، فمن المنطقي أن تكون له رؤيته في الآخر، وهي رؤية قابلة للتفسير، ومن غير المنطقي أن يكون إحجامي مع أول إشارة منه «الفكّة» سبباً لصدمة معرفية، إنه خجل أو حياء لا مكان له في العلم، وأستطيع رده في نفسى لمفبات لاشعورية تتصل بميكانيزم دفاعي جد واضح، ويكشف عن أغوارها أنه ميكانيزم الفعل الرديد (أو صيغة رد الفعل) Reaction formation، وليس غريباً في هذا السبيل أن يُعرف الشيء بالشيء، فقد سألت - ضمن ما سألت - حسن حنفي عن ذلك الموقف الصامت المتسامح معاً من أوجه النقد التي تجاوزت المقالات إلى تأليف الكتب بجانب إحجامه عن حوار مخالفه وما أشتعه نرجسية شמוש لديهم، وهنا قادنا التلذاعى إلى:

«المفكر العربى يرى نفسه نجماً زاهراً - السيوطى يكتب النجوم الزاهرة - كل منهم يريد أن يصبح بمفرده فى ليل بهيم لا يرى غير نفسه، ولا يرى غير أفكاره هذا أحد الأسباب، بينما هناك متسع، فالليل بهيم للغاية ومتسع، ولا يستطيع نجم واحد أن يسقط، ربما هذا ورثناه منذ فجر النهضة العربية، لما كانت الثقافة العربية تتحلّق حول أفراد، الطهطاوى فى مصر، خير الدين التونسي فى تونس، الكواكىبى فى الشام... هذا مفهوم فى جيل الرواد، لكن الثانى والثالث والرابع والسادس، أظن أن النجوم الزاهرة لم يعد لها مكان، هذا أحد الأسباب، السبب الثانى المداخل الأيديولوجية للثقافة العربية، كل مثقف عربى عرّكز حول أيديولوجية ليس بالضرورة أيديولوجية سياسية، على الرغم من أن ذلك وارد، قد تكون أيديولوجية إقليمية، هذا مغربى، هذا مشرقى، هذا خليجى، هذا... أو قد تكون أيضاً

(٢) «أبيل لاجاش»، «الجمال فى التحليل النفسى» ترجمة مصطفى زيور، وهبى السلام القفاش، (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٧).

مذخلاً عرقياً، هذا شيعى، هذا سنى، هذا درزى، ولهذا عندما يتمركز المثقف العربى حول أيديولوجية سياسية عرقية طائفية يصعب الحوار، وربما السب الثالث والأخير هو أن المثقف يجد نفسه باستمرار أنه هو البديل، أنه موجود، البديل عن السلطة، البديل عن العالم، البديل عن الأشياء، والبديل عن الحقيقة.. وهذا الذى أسميته أنت النرجسية.. وبالتالي إذا كان هو البديل المطلق، إذا كان هو الفرقة الناجية أمام الفرق الضالة، بالتالى يستحيل الحوار لذلك أراضى ضميرى، وهو كما قال الإمام الشافعى «أنا على صواب وقد أكون على خطأ، وأنت على خطأ وقد تكون على صواب»، وأنا حتى أعكس الآية حتى أعطى نموذجاً للحوار، أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ حتى أعطى إمكانية أكثر للحوار، لكنّ طبعاً نحن فى حاجة إلى وقت لكى نعرف ماذا تعنى التعددية، وماذا يعنى اختلاف الأطر النظرية.. أنا أعتبر نفسى باستمرار مجتهد، يعنى إحدى الاجتهادات الأخرى، وأنه يمكن إمكانية عمل مشترك فى إطار من برنامج وطنى موحد، ويقوم على تمدد الآراء والتعددية الفكرية إلى آخره.. من يريد أن يحرر فلسطين لأنها أرض المسلمين أهلاً وسهلاً.. لأنها حرية شعب فلسطين، الليبرالية، أهلاً وسهلاً، لأنها جزء من القومية العربية أهلاً وسهلاً، لأنها دفاع عن عمال فلسطين والبروليتاريا العالمية أهلاً وسهلاً، يهمنى تحرير فلسطين بصرف النظر عن الأطر النظرية، لذلك أنا لا أحوار الأطر النظرية، ولكن أسمى باستمرار لإساءة قواعد تعددية، وأنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، وكلنا يجتهد الرأى وبالتالي أعطى درساً للتواضع، لذلك أنا أذكر باستمرار لأولئك الدوجماتيقيين صورة من الإنجيل عندما جلس السيد المسيح يفصل أقدام تلاميذه لإعطائهم درساً فى التواضع».

أى تداعيات تجربنا لرؤية تتجاوز عدم الرد على ناقلديه إلى طبيعة الحوار المونولوجى (الأحادى) إذا صح التعبير، والذى يقع فيه المثقف العربى من وجهة نظر حسن حنفى، لكننا نرى أنه يقدم بذلك - أيضاً فى ظنى - تبريراً للصوت الواحد الذى ينظم حبات كونه؟ مسبة جبهاته الثلاثة التى تنغلق أصابع صاحبها عليها، ولا تردد آياتها إلا فى حلقات مريده، وهى مكثفة بلذاتها لاتقتحم، وإن اقتحم معبدها الآخرون، فلا رد.. دعه.. «أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ..»، صيغة رديدة للتسامح تقفل باب الحوار ليصبح مونولوجاً Monologue.. وفى نقد الآخرين - فى ظنى - مايجب أن يوجه للثلاث!

لكنني سأقفز على الوقائع وأشير إلى ظاهرة لا تحتاج لجهد البحث من خلال ذلك الحوار الذي قام بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ونشر تبعاً في حينها (من شهر مارس وبواكير شهر نوفمبر ١٩٨٩) في مجلة اليوم السابع، ثم أعيد نشره مع الردود والمناقشات بعنوان «حوار المشرق والمغرب»^(١)، وأول ما استوقف نظري، أنه «مونولوج» متواصل لكليهما، قد أتلسم بعض سببه لدى الجابري، وقد أغنانني حسن حنفي عن تفسير أسبابها (من النجم الزاهر إلى المدخل الأيديولوجي وما يتصل بهما من نرجسية شمسوس، وإقليمية ضيقة الأفق وكأنا في مباراة حول فضلي وفضلك، والتنازلات الظاهرية الهامشية لخدمة الآمال في عملية «بناء معقدة طويلة الأمد» والاتهام الإسقاطي في «حق العرب أن يشتكوا من شيء من البخل من طرف المفكرين المصريين على أيديولوجيا الوحدة العربية، فقليل منهم كتب فيها، وقليلاً ما كتب هذا القليل»^(٢)).

وكلها من أحوال الجابري والذي ليس بموضوعنا هنا، لكن ترى هل يمكن أن نتسامح عن بعض عليات الطابع المونولوجي في موقف الحوار هذا عند حسن حنفي، وبعبداً هونا عما فسره بنفسه من دوافع لهذا الواقع المرئي عند المثقف العربي؟

أحسب أن هناك بعض الضرورة لتف من المقابلات التي لا تكتمل، وفيها حدثني حسن حنفي عن والده ذلك النموذج الذي يحمل على الإعزاز والتقدير، والذي لا أحسب حسن حنفي يمكن أن يستبعد توحده به في اهتمامه بالموسيقى، وإتقانه العزف الكمان، ومواصلته للتدريب عليها في باريس لولا ظروف أطروحته وحالته الصحية واستحالة الجمع بين الكمان (الفن) والأطروحة (العلم)، وهنا فإن لاعب الكمان الذي استغرقته آله طويلاً يعرف كيف أنه إذ يعزف فإن اللحظة المكشوفة (الاندماج) لا يتيح له أن يسمع صوت الآلات الأخرى التي تشاركه العزف، بل هو مستغرق في ذاته، وحتى حوار آله مع الآلات الأخرى رهين بنوتتها (التمركز حول الذات)، ومن ناحية أخرى - إذا ما كانت الرؤية السابقة محسوبة على «الفكرة» - فإن الكمان بطبيعته آلة شرقية/ غربية، إنها ثنائية المنحى، والتأمل لإسهامات حسن حنفي الفلسفية/ الفكرية ومشروعه ذي الجبهات الثلاث سيجد كثيراً هذه المقابلات والثنايات: التراث - التجديد، النقل - الإبداع، الفناء - البقاء، النقل - العقل . . . إلخ بل إن الجبهات الثلاثة لديه «ترد

(١) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري «حوار المشرق والمغرب»، (دار تويقال للنشر - المغرب، ١٩٩٠).

(٢) محمد عابد الجابري، في، حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، «حوار المشرق والمغرب» (الرجع السابق).

إلى جبهتين اثنتين فقط»^(١) لكن أكثر من ذلك كله أننا نرى فى تأليفه ثنائية وجدانية (ذكرية) Ambivalence وهو مصطلح صكه بلويلر Bleuler عام ١٩١١ وذاع استخدامه على يد مدرسة التحليل النفسى لإبراز التناقض والثنائية فى المجالين الوجدانى Affective والفكرى Intellectual وغيرهما، وذلك منذ استخدام فرويد له للمرة الأولى فى مقالته عن ديناميات الطرح عندما أضفى على المصطلح بعداً دينامياً^(٢)، وقد يطول الحديث حول الطابع الطرحى (التحويلي)، والذي نعتبره والثنائية وجوداً محائياً Potentiel فى الإنسان مع اختلاف فى الدرجة بقدر الإمساك بالقاع اللاشعورى على حد تعبير ميرلو بونتي، الذى أحسبه مع باشلار (وهما فلاسفة فى مقام أول)، قد اهتموا بالإمساك باللاشعور وفض الكبت، حتى أن باشلار يرى أنه ما من سبيل للتخطى وتجاوز الوقفة بنير القطيعة Rupture التى تستحيل بغير حدس للكبت... .

وأعرف أن عازف الكمان الفنان إذ ينطلق بإبداعه قد يتجاوز حدود المنطق المألوف إذ يقدم فى جملة موسيقية مقاماً بعينه ويتبعه بنقيضه كأمر مستملح وإبداعى فى علم الموسيقى. لكن الموقف فى مشروع علمى - فكرى، يحتاج لكل الدقة حتى لا تتناقض العبارات ومضمونها من صفحة لأخرى حيناً، وتطول الوقفات - مع الإحباطات - عن جوهر القضية مع غزارة فى إنتاج يتدثر بمعطيات فى الحياة اليومية حيناً آخر، وهو مانراه يطعم نقاد حسن حنفى وحساده، ويحتاج منه - فى ظنى - لما نعرفه له من دقة يحاسب بها تلامذته ومريديه، بقدر مانرى أن من يقوم بغزالية مضادة - إذا صح التعبير - عليه أن يكون ابن رشد إذ يرد الاعتبار للنظر والتفكير، وفصل المقال هنا ألا يحجم عن رد أو حوار بينى، وليس مونولوجاً تغنى به، بقدر أهمية أن يجد إطاره النظرى مسراه فى واقع عملى تفكيراً للوقائع وليس مواكبة عجلى لشذرات فيها، وهو القائل فى مقابلاتنا التى لما تكتمل «الإطار النظرى وسيلة وليس غاية، والغاية هى فهم الواقع وتغييره وتحريكه، لكن أحياناً المتقف العربى نظراً لاعتزازه بثقافته تصبغ الوسيلة لديه غاية والغاية وسيلة، وبالتالي تصور أن الثقافة هى الغاية... ومن ثم يغلغ نفسه فى الثقافة وتصبح الأيديولوجيات والنظريات بديلاً عن الواقع، (بينما) الواقع يزداد تأزماً يوماً عن يوم».

(١) حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستعراف (الدار القبية للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩١).

(٢) حسين عبد القادر وأعرود، «معجم علم النفس والتحليل النفسى» (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٦)، ط ١.

فهو يرضى أن يتأخر موقفه من الواقع (المنهاج، العهد الجديد، والعهد القديم) حتى الآن وهو من كان منهجه نقطة بدء منذ أطروحاته العلمية، لكن المنهج (كجبهة ثانية/ثالثة) تأخر طويلاً، وإذا كان يخشى مدد العمر، فإنى أخشى - ومن منظور ميكولوجى يستند إلى بعض مما ورد فى سيرته الذاتية بمرتكزاتها التسعة - أن يستغرقه التأمل والنقد الذاتى الشعورى الذى يصنع المقال، وإحباطات الواقع والانشغال بـ «الفكرة» (مقالات فيها عطر فكر نعم، لكن ما الجدوى) فلا يتخطى القطيعة ولايمسك بالاغتراب منشغلاً بالاستغراب، فتكون الغربة عن الانا، ويرتفع الآخر آتئذ ويحق «وماتندى نفس ماذا تكسب غدا، وما تدرى نفس بأى أرض تموت»، إن القضية هنا - فى ظنى - «وقل اعملوا» (بصيغة الجمع)!

أى فريق عمل قال عنه «سأنتبه إلى تكوين الباحثين الشباب...»، لكن ليس من أهل التراث والتجديد أو المؤسسات العلمية فحسب، فحسن حنفى نهر يستطيع أن يجرف كثيراً من العشب، ولايكفى أن نعبر فوق جسد مشروعه (الذى لما يكتمل)، أو أن يركن لجرحه المتعال، أو جروح الوطن، فيسكت عن هذا، وتشغله الوقائع اليومية فى ذلك.

بل عليه - فى ظنى - أن يمضى بركبه - الذى يعمل - ومشروعه الذى يجب أن يكتمل، وأن يمد الحرف بحثاً وعملاً فى آن واحد، وهو من نعرفه طاقة لا تكف وفرايس عشق لمصره وعرويته وقناعاته، وقد يكون الآخر بعض السهد وبعض التقدير، وقد يكون الانا بعض الشوق وبعض الأرق، لكن الواقع والغد شاطيء العمل وكل الجهد... وله العتبى حتى يرضى.

حسن حنفى ونقاده

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية (*)

تشير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويشير مايطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه - مثلما كتب عن الجابرى - يفوق ماكتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم إن لم يكن كل ماكتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذاك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ماهو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الدراسة الحالية مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وماهى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أمهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، اسرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وماهى

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بآداب القاهرة.

المناهج التى قدمها معاصروه فى تقديم هذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف بين حنفى ونقاده هل فى التحليل العلمى المعرفى أو الدينى العقائدى أو السياسى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل من كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومناهجه، أبعاده ومستوياته، وبهمننا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولية التى تلقى الضوء على مانحن بصدده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج المثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نجدها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه «ظاهرة اليسار الإسلامى: قراءة تحليلية نقدية» تونس ١٩٨٣، ود. أحمد خضصر فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه «التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى» الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى: النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، العدد ٦٥) وفيصل دراج «حسن حنفى وتنظير اللاعقلانية» (اليسار العربى)، ورفعت سلام: تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه «بحثاً عن التراث العربى» القاهرة ١٩٩٠، ود. محمود إسماعيل فى «القراءة الأيديولوجية للتراث العربى» أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد النص بعنوان «حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات» بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرابيشى فى كتابه «الثقافون العرب والتراث» لندن ١٩٩١، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى»، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة «مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى».

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوروبية التى خصصت للدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضيع مختلفة من الدراسة لكنها لا تندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تبيينها للدفاع عنها مقابل ماوجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ماوجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص مايرى من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحنا من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتى يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب وجهاً النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان حركة النقد الفلسفى فى مصر معقبن فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً: من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية:

(١) الموقف الطبيعى والتراث والتجديد:

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب «الموقف الطبيعى» وصاحب «التراث والتجديد» ملمحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. يحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد عودته من فرنسا وذلك فى أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناكش «موقفنا من التراث الغربى» الذى نشره

حنفى فى الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا فى نفس العدد محدداً بداية حوار نقدي مثير بدأ عقلانياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهى انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية - والذي نشر بعد ذلك فى كتابه الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى «الحركة الإسلامية المعاصرة» بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول: هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التى يعرض لبحثها.

الثانى: هو الإدلاء برأيه الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التى تسود نقد زكريا هى التناقض الذى يسود كتابات حنفى والذي يمثل بالنسبة له لغز يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض فى أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام مايسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى فى مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة «التراث والتجديد» الذى دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذى رده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو «كيف يمكن لمؤرخ يريد تمهيد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجة الموضوع» (ص ٥٧).

وهذا النقد الذى انتشر يندرج فى تصورنا فى إطار مايسميه بـ «أوهام المسرح» حيث رده الكتاب لأن قائله فواد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أحوال نافداً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض لمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استفراق زكريا فى الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكرى وحرصه على المنطق الصورى الشكلى أبعدته عن الاهتمام بجوانب أخرى فى دراسته للظاهرة الإسلامية، وهى الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبه إلى ذلك ألكسندر فلورس فى دراسته «فؤاد زكريا وجدالياته للظاهرة الإسلامية المعاصرة» مما يجعلنا نسأل عن حقيقة التناقض النظرى الذى ينتج مواقف متماسكة اجتماعياً وسياسياً مقابل الاتساق النظرى الذى يودى إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفي للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والتأنيق التي قدمت في «التراث والتجديد» هي نفسها ما نجد في مقالات الوطن عن «الحركة الإسلامية المعاصرة» كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك في بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متميزين أحدهما فلسفي إبستمولوجي وهو ما نجد في «التراث والتجديد» فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثاني خطابي ديني ذو غاية سياسية يختلف في الموضوع والتحليل عن الأول. والسؤال: ما الذي جعل فؤاد زكريا - وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

في تقديري أن خلافاً أساسياً في التوجه بين حنفي وزكريا يكمن خلف هذا النقد «فزكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحدأة في الوطن العربي دوماً تحفظ على غربية الأفكار العقلانية التي تغلغت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكري وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاني الحديث في الحياة الثقافية العربية». بينما حنفي في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في منهبه التجديدي». ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديد طابعاً لمقتضيات بحثنا الحالي في قضيتين هما:

١ - قضية الهوية والأصالة.

٢ - قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ما تتبعنا تحليلات زكريا والتي تتخذ من مقالات حنفي ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثاني - أو قل الرئيسي من دراسته - حيث يرى أن حنفي ينظر إلى نفسه في كثير من الأحيان على أنه امتداد عصري لترات الفقهاء، ويتبنى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفي لأصالة الفقهاء القدماء، ويتوقف أمام فهم حنفي للأصالة بالنقد، يقول: «تنطوي عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى «الأصالة الإسلامية» حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، وبعد تحديث النص الديني ابتعاداً عن الأصالة» (ص ٥٢).

الحقيقة أن هذا النقد أو الاتهام يجعلنا نشك في أن الناقد - الذى يعالج موقف حنفى من هذه القضية في مقالات الوطن وفي التراث والتجديد - حيث لم يكن كتاب حنفى «من العقيدة إلى الثورة قد صدر بعد - لم يقف أمام موقف حنفى من الأصالة ومن تحديث النص الدينى فى بقية أعماله المنشورة حتى ذلك الحين، فما جهد حنفى فى معظمه إلا تحديثاً للنص الدينى كما اعترف الناقد صراحة (صفحات ٥٧ - ٦٧ - ٧٢ - ٩٨)، وكما يظهر فى التراث والتجديد والمجلدات الخمسة فى «من العقيدة إلى الثورة». هل النقد هنا موجه إلى مقالات الوطن عن الحركة الإسلامية المعاصرة أم إلى فهم الكاتب لمعنى الأصالة الإسلامية وتحديث النص الدينى؟ إن النقد الأساسى الموجه من دعاة الأصالة الإسلامية هو أن حنفى تجاوز كل الحدود فى تحديث النص الدينى ويدور جهد حنفى كله كما يتضح من عمله الأساسى حو تجديد التراث بحثاً عن نظرية معاصرة فى التفسير وذلك هو القسم الثالث والآخر من «التراث والتجديد» كما أشار إليه حنفى فى خطته للعمل.

وترتبط هذه القضية الأصالة (الهوية) أو مايمكن أن نسميه العلاقة بين الأنا والآخر، أو الحدائث والتراث بنقد فؤاد زكريا لموقف حنفى من التحديث الذى يتضح فى مواضع متعددة من بحثه المشار إليه خاصة فى تحليله لأسباب قتل جماعة الجهاد لرئيس مصر السابق يقول: «بدافع الأمانة والموضوعية الفكرية أيضاً نقول بأن هذا النوع الخاص من القتل أعنى قتل جماعة الجهاد للسادات بناء على الأسباب الخاصة التى وردت فى أقوالهم، إنما هو قتل للتحديث الذى هو جزء منا جميعاً - أعنى المثقفين المستعيرين - وقتل للعصر الحديث بأكمله ولكل تقدم ونحرر حقيقته الإنسانية فيه» (ص ٩٤). ولا ينصب النقد الذى يقدمه كما يخبرنا على حنفى وحده فى هذه النقطة بل على كل قوى المعارضة التى يرى زكريا أنها تعاطفت مع الجماعة، ولم تتمكن بدورها من رؤية الحقيقة التى كانت تصرخ أمام أعينها وهى أن التنظيم لم يقتل السادات إلا من أجل الجوانب التى توجد فى المعارضة ذاتها بدرجة تفوق وجودها فى السادات ألف مرة «كالعلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة» (ص ١٠٥ - ١٠٦).

هل لنا أن نستنتج أن الناقد يبرز فى حكم السادات القيم نفسها التى يدعو هو إليها مثل: العلمانية والتحديث وفصل الدين عن الدولة، وهى القيم التى وجدت بدرجات

مغاوطة في المراحل المختلفة التي مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التي يدعى في بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لانتقصد القول بتناقض أحكام فؤاد زكريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائي الصوري الشكلي في التعامل مع الأفكار والأحداث والذي يتضح في الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتي يشخص فيها المآزق الحقيقي الذي تعاني منه مصر في تطلمعها إلى المستقبل وهو اضطرابها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفي طريقة حله لهذا المآزق بطريقة أفلاطونية يقول: «لن يكون لنا خلاص إلا في اليوم الذي يصل فيه الذين يفكرون إلى المستوى الذي يتيح لهم أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر، أو يصل الذي يفعلون إلى المستوى الذي يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير» وهذا هو نفس الموقف الذي انتقله زكريا في دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون.

(ب) التحليل النفسي، التراث وعقدة الماضي:

ونفس الموقف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرابيشي في كتابه «الشفقون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي» حيث تستجلي القدرة الذاتية لمؤلفه في الإضافة للتحليل النفسي الذي يمتد به ليطبقه على نتائج المفكرين العرب «إذ إن التحليل النفسي مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي وخصوبته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه وزحابتها» (ص ١٠). يتناول طرابيشي العصاب الجماعي الذي يعرفه بأنه كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية. والعقدة التي يتمحور حولها العصاب الجماعي العربي هي «عقدة التثيت على الماضي»؛ والذي يخصه في خطاب التراث أو الخطاب التراثي في نتاج الانتلجانشيا العربية المعاصرة أو مايسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طرابيشي يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعي للانتلجانشيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثاني حالة مشخصة وخاصة من تظاهرة وهي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفى «الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث في الأيديولوجيا العربية المعاصرة» (ص ١١).

وينطلق تحليل طرابيشي في دراسته من القول ببارزاجية العقل في كتابات حسن حنفى مردداً نقد فؤاد زكريا متوسماً فيه مع طلاء فرويدي، فهو يرى أن أول وأكثر مايلفت النظر

فى كتابات حسن حنفى هو قلدة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض فى الموقف المنهجى وفى الموقف من القضايا وفى الموقف من الوقائع وفى الموقف من النصوص وفى الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد ما يراه تناقض فى كتابات حسن حنفى. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قلدة التحليل النفسى على التعامل مع الخطاب العربى المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف «الخطاب العربى على سرير بروكوس» (الوحدة العدد ٩٢)؛ التى تقدم نقداً مهماً لمعالجة طرايشى، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسى للخطاب العربى المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً. وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار ما يتخلى «الخطاب العصائى» عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربى ما يلائم المنهج التحليلى النفسى وتجهز مفردات الخطاب على الدخول قسراً فى حقلها الدلائلى لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيروية تتصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً ومحددأ لا بوصفه حركة بل سكوناً» (ص ١٨١)، الانتقائية التطبيقية، والتعميم النظرى والقياس من دون براهين وتثبيت ما يتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هى من جملة ما يتسم به عمل جورج طرايشى (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طرايشى الذى اعتمد فيه كما يظهر فى الفقرة الأولى من القسم الثانى على فؤاد زكريا تهدف فى المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة التى تعاملت مع كتابات حسن حنفى، فالتحليل النفسى كمنهج وطريقة فى العلاج يعتمد على التداعى الحر الطليق للعصائى أو المريض النفسى لاستخراج العقدة النفسية المختفية فى أعماق اللاشعور، أما المعالجة التى يقدمها لنا طرايشى القائمة على تحليل نصوص حسن حنفى فهى معالجة قاصرة تماماً لأن النصوص التى يتدخل فيها المؤلف عن وعى بالتنظيم والحذف والتعديل والصياغة بحيث يقدم لنا خطابه الواعى الذى يريد إيصاله للقارئ تختلف تماماً طبقات اللاشعور وتسعى لاختفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر فى طبقات شعوره؟

إن محاوله طرايشى يتفق فى توجهه الأساسى مع ما قدمه فؤاد زكريا وهو البحث عن التماسك الفكرى خلف ما يظنه تناقضاً فى كتابات حسن حنفى فقد تعامل مع الظاهر

والملعن أكثر من تعاملها مع المكبوت والحنفى والمقوم والمسكوت عنه، وهذا ماحاوله على حرب فى دراسته عن حسن حنفى مستغرباً.

(ج) التفكيكية للهوية وليس للغرب:

يعلن على حرب عن منهجه التفكيكى فى قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مع حسن حنفى الذى يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية فى الوطن العربى من أصحاب مشاريع التجديد والتحديث، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا يعيد من خلاله النظر فى المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً فى الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمسلّمات (حرب: نقد النص ص ٢٨)، ففى مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة» يعلن حنفى بوضوح وصراحة وجراءة رفضه للمقدمات التقليدية فى علم أصول الدين الإسلامى. «إنه يحاول أن يشور على العقيدة بالتححرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول ورعزة أكثر البديهيات القارة فى العقل العربى الإسلامى» (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن الفيلسوف المسلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه «وهذا هو الفصام بعينه» (ص ٣٠)، هذا ماكتبه حرب بعنوان حسن حنفى ثائراً بمناسبة صدور كتابه من العقيدة إلى الثورة ويخصم له دراسة أطول بعنوان حسن حنفى مستغرباً يناقش فيها عمله «مقدمة فى علم الاستغراب».

يؤكد حرب على «قوة النص» عند حنفى: «فأنت قد تخالفه وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرأه بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه» (ص ٣٤)، ومن هنا لا يملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لا يهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبعده ولا يقوله، متنبأً عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى ينحوه فى تناول النصوص وهو «مذهب أهل التفكيك» (ص ٣٠).

إن خطاب الهوية فقد حجته ومصداقيته ومآله وينبغى أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تشكل منها طروحاته الملعنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش النسي والمكبوت والاتفات إلى الهامش

والمستعبد والمسكوت عنه»، ومن هنا فهو يبدأ نقضه من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التي يتحدث فيها حنفي عن «النقد الذاتي وحلود العمر» ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفي، يقول إن حنفي لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردي بل هي عنده هم جماعي. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن الفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة في حمل الأمانة الفكرية وفي الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمثقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفي من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، إن مايركز عليه ناقدنا هو أن حنفي يركز في عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربي ويضيف - متناسياً ما سبق أن قدمه حنفي في «من العقيدة إلى الثورة» إن دارس الغرب (حنفي) لا يريد درس التراث وموضعيته... يعطى حنفي الأولوية للدرس العقل الغربي وموضعيته دون العقل العربي، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربي هو الذي أيقظنا من سباتنا الحضاري. . . مستتراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمنا الفكرية يتمثل في الخضوع للنصوص التراثية التي تسجنتنا في زنازنتها» يستدرك حرب بعد حوالي أربعة صفحات في هامش طويل إلى أن حنفي يقف في مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة في تعامله مع التراث الإسلامي بل إنه يفوق الجابري في نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر وفي أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركان الذي يعد الأكثر تفكيراً للعقل الإسلامي» (ص ٣٤٤). والحقيقة أننا هنا وفي هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد حنفي ذلك لأن ناقدنا التفكيكي الذي لا يؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفي ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذي يضم «من العقيدة إلى الثورة» كما يضم «مقدمة في علم الاستغراب» ويراها في أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب «الاستغراب» وفي الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه في عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفي أو أسقطها من نص حنفي المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفي الذي مصدره

الذاتية - كما يخبّرنا - والتي ترجع إلى ديكرات بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا ويعنى به «الاعتقاد بوجود هوية صافية فى ماهية ثابتة أو بداية لحظية أو أنا مركزية» يقول: «يواجه حسن حنفى الآخر أى الغرب بهوية غير قابلة للتحديد» (ص ٥٢) يؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى فى موضعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التى ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعى له.

ثانياً: اليسار الإسلامى ووضعية تاريخية مادية علمانية:

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامى من كتاب وباحثين فى الفكر الدينى وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمى الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامى هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكان الفكر الدينى خلو من هذه الأسس، التى يدين الداعين لها عمل حنفى بأصداها تماماً.

والعمل المبكر الذى مسعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان «ظاهرة اليسار الإسلامى، قراءة تحليلية نقدية» للكاتب التونسى محسن الميلى ١٩٨٣، فالكتاب قراءة فى فكر حنفى، الذى يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامى (ص ١٧ - ١٨) وحين يعرض لليساار الإسلامى كمشروع حضارى (ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣١) مؤكداً أن حنفى يعطى لليساار الإسلامى تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً فى نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامى إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياسية المتباينة» (ص ٣٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية لليساار الإسلامى اعتماداً على نصوص حنفى وهى: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص

٣٦)، ومحاربة السلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدى تاريخى من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢ - ٤٣) مع القيام بعمل تجديدى واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المفاصدى للشريعة (ص ٤٦).

ويرفض المبنى هذا الفهم الوضعى المادى التاريخى «لقد ظن حنفى أن الوحي أغلبه وضعى» وكان الوحي لا يأتى إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحي فهو ينتهى بنا منطقياً إلى تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً» (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامى يجنح بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحي، وبالتالي إمكانية تجاوزه. والنتيجة التى يصل إليها المؤلف هى الحكم على هذا الاتجاه بالقصور فى الفهم والتسرع فى الحكم (ص ١١٧ - ١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفى واع بما يقوله وما يستكت عنه، إنه يريد أن يربط الوحي بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من النسخ والنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرر الوحي كما أبرره فرويد أو ماركس... وينتهى إلى أن حنفى وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلاله، وأنه يريد تفسير الوحي تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه» (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف فى تناول مجلدنا فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» وهى سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر فى مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهى مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد: فالدكتور حنفى من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرج فى تطبيق فلسفاتهم على القرآن «هنا تظهر سمة أساسية فى كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدي هى الخلط المتعمد بين الوحي والفكر الدينى فأى نقد للفكر الدينى والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها فهى تنجبه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض الوحي». وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفى إلى رفض المفاظ الحلال والحرام والنيا والآخرة والجنة والنار والملك والشیطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الدينى لا العلمى فى الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفى قال بالحرف الواحد «لا يحتاج الإنسان كى يكون مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة

والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموزاً (العدد ٩٠١ ص ٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثياً، بل أوروبياً.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ماهى إلا نظرة بعين أوروبية وبعقلية أوروبية ومنهج أوربي... لا يهدف - من وجهة نظر الناقد - إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لاعقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) ومن هنا واجب التنويه، فواقع الحال أن الإسلاميين - من ذوى النزوايا الطبية - لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لا يبصره الإسلاميين الطبيين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لمجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوربي. وهذا فى نظره يوضح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالتى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفى رسالة اسبينوز لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين مايريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا مايكرره الناقد فى المقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسيل الذى يدعو إليه الدكتور هو طريق موالاة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهى مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. إن تقديم أسبينوزا فى العربة يقدم نقداً لما اعتور الكتب الدينية من تشويه، وهو ما نبهنا إليه الفكر الدينى الإسلامى فاسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهودى لنا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالي فإن من يقدم اسبينوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدمه للييسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكرو الغرب وفلاسفته ليهدم بها

الإسلام، يريد هذا اليسار تفرغ الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامى ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفى دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص ٤٩). واليسار الإسلامى يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص ٤٤ - ٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عند أبرز ممثلى التيار الإسلامى الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذى يرى فى التراث والتجديد محاولة لأتسنة الدين وتفسيره من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و«مطلقاته» و«مقدساته». «فتحن إذن - من وجهة نظره - بإزاء استعارة لفلسفة «التنوير - الغربى - العلمانى» يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع النصرانية الأوروبية إبان النهضة الأوربية الحديثة (ص ٢١٠)، ويرى أن مذهبه فى التعامل مع التراث «المخزون النفسى» هو تصفية لهذا المخزون وتخييراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره. فهو يُلغيه ويصفيه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلة. وهذا منهج أذكى - ولا نقول «أجبت» - فى التعامل مع هذا «المخزون»! لأنه سبيل «غير مباشر» فى التصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفى - الذى نتفق فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هى التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضى، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه ونحرر وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول».

وتتضح السمة التعليمية فى كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التى يتوجه بها للقارئ. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب «التراث والتجديد» هدفه بأن ذلك يتم فى تركيز الفكر حول «الإنسان» بدلاً من الله. وأن هذا «الانتقال» و«الإلغاء» و«الإحلال والتبديل» إن هو إلا التصحيح الذى يكشفه لنا «التنوير - الغربى» فى صورته التى جاء بها الدكتور حسن حنفى يقول شارحاً «فالتوحيد يعنى وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالهمم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنسانى الاجتماعى» (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن «المطلوب هو علم توحيد بلا «إله» وبلا «عقيدة» وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو «من العقيدة إلى الثورة» (ص ٢١٣).

ولن نفق أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذ جاز لنا أن نطلق على ماقدمه حسن حنفي لفظ مشروع، هو التسمية التي حدها له صاحبه وهي «الثرات والتجديد» الذي يحلو للدكتور عمارة أن يطلق عليه باستمرار مذهب «الثرات والتجديد» وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذي يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا نوضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية فى العقيدة التي ينبغى أن لا نظل غير متحفقة وذلك بأن تصبح واقعاً ومعاشاً والمثال الذي يقدمه لنا هو التوحيد فتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لايعنى - ولا صرح حنفي بذلك - إلغاء «الإله» وتصفيته «العقيدة».

أقول إننا لانهدف إلا إلى تقديم القضايا التي توقف أمامها حنفي وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التي أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الدينى فإن النقد الأساسى هو مسعى حسن حنفي إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهي مصطلح غريب مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفي مستنكراً لها «إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهي تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هى الغاية القصوى من «الثرات والتجديد» (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل مايرفضه كتاب التيار الدينى؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثانى من عبارة حسن حنفي اليسار الإسلامى، الجانب الذى يراه مؤكداً للذاتية، فجمع كل هذا «العبث - التنويرى» الذى تجاوز به د. حنفي حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسن ميزة على «التنويريين - المستغربين».. فهو داعية لاستقلالنا الحضارى، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضارى والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأل الناقد من موقع الود والامل: إذا كنت تمجد الإسلام من محتواه الدينى والإلهى.. ألا يسهل هذا على «التغريب» مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذى حفظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والنوبان؟! إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذى يبقى يميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟! وما البرر إلى التمايز الحضارى عن النموذج الحضارى الغربى؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر في استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذي خصص في السنوات الأخيرة جهداً كبيراً من عمله للبحث في مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كلية أو مايسميه المشروع الحضاري الغربي وكان الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفي بعمله أو بحفره في العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقي بنا في أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدّم عمارة من نقد لعلم الاستغراب الذي قدمه حنفي؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكري ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجئين ذلك إلى تعقيبنا الخفائي لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هي توظيف انتقادات ممثلي التيارات الأخرى في عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذي يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك في كتابه «مواجهة المواجهة» وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هاني سليمان ذو التحليل الماركسي الذي قلّمه في مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان «التناقض والبراجماتية في التجديد والترديد في الفكر الديني» (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع في عمله حسن حنفي بين الماركسية والبراجماتية. «فالرؤية التي تحكم نظرة الدكتور حسن حنفي إلى الإسلام هي رؤية مادية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم مايميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتي (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفي تطبع على كل شيء ماركسية معلنة لا خفاء فيها» (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ماهو إسلامي ثم على ماركسته في خطوة تالية» (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعني الماركسية، ويعني التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا في فكر حنفي تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفي أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفي للتراث الغربي «وأغرب ما في الأمر أن موقف الدكتور حنفي في تحليله الماركسي للمحالفات الدينية أو في منهجه البراجماتي في إقامة مشروعه القومي يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربي وظاهرة التغريب بوجه عام» (ص ٢٠٩). لماذا لايجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وماحققة القول بماركسية كتابات حنفي لتتحول إلى إنجاء نقدي آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو إنجاء أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعي لتتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثاً- التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية:

لقد أراد أصحاب هذا النقد - والذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول - تقديم نقد للجزء الثانى من «اليسار الإسلامى»، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية حسن حنفى، كما كتب الباحث الأردنى ناهض حتر فى دراسته الى أراد بها كما يخبرنا فى تصديره القيام بمهمة عاجلة، ألا وهى تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخى فى الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع يمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصرى وتراجعه، وكان استمرار هذا التراجع شرط إدهار المشروع الحنفى؛ (ص ١٨) ويحدد لنا فى الفصل الثانى معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها فى الفكر العربى المعاصر (ص ٣٥ - ٥٧) ليقدّم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة فى الفصل الثالث موضحاً أن مايسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع البلقى بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى يتنمى فى إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسى الذى ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هى الرؤية التى ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تأتى فى الأساس من قدرته الفائقة والحارقة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثانى من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج فى فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها «المنهج الشعورى الاجتماعى - الذى يعد عنده (عند حتر) - تأليف ما يأتلف». والغريب أن الباحث الماركسى يناقش فيوتومبولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة مارفين فاير «علم الظواهر» ضمن كتاب جونز: «فلسفة القرن العشرين» دون الاعتماد على أى من مصادر الفلسفة الفيتومبولوجيا أو (الظواهريات) وليس - كما كتب الناقد - الظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الروح الإسلامى - الماهيات غير ممكن ظواهرياً، يقول: «الروح الإسلامى لا يمكن أن يكون محاثياً للوعى حسب المنهج الظواهرى، وبالتالي فإن المنهج الظواهرى لن يستطيع خلسة أغراض د. حنفى فى إيجاد تأصيل معرفى للروح الإسلامى، أى منح هذا الوعى يقيناً فلسفياً»

(ص ٧٣) لذا فإنه يضيف - وكان ماقرره ناقلنا حقيقة مؤكدة - أن حنفى يدعم الوعى الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هى دعامة تاريخية وهو أمر مناف للمنهج الظواهرى (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها ونقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر مايقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج الظاهراتى وتدعيمه بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حتر «المنهج الشعورى الاجتماعى» أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث» ألا نعد ذلك إضافة حقيقية للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوعى وعلى تحققها فى التاريخ؟

لنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث: «لأنعدو خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة «بالمنهج الشعورى الاجتماعى» غير انفعالات شخصية فردية يصير الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو «الخطابة» معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً» (ص ٨٥).

يخبرنا الباحث الأكاديمى - المناضل ضد الظلامية - فى صفحة ٧٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لا يستطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول «إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجى مع الحركات الاجتماعية - السياسية الأخرى» (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى - التى لاشك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حتر وهو الموقف الذى ستجده فى كتابات أنصار هذا التيار هو «أن التنكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه» (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير - والعياذ بالمادية - هو مثالى «إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه «يتحزب حيث لا أحزاب»

والأمر أن المرء بالنسبة للدكتور حنفى يكون «متحزباً حيث لا أحزاب» فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية» (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى الماتيفستو الحترى فى أربع نقاط.

أولاً: أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً: أن الخطوة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهاقنة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدوى تجاه التراث.

ثالثاً: أن الدكتور حنفى يعكس ادعاءاته «متحزب» لمعسكر المثالية - الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويع الادعاءات والأيدلوجية للبرجوازية الامبريالية، وبالتالي فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدلوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً: تكشف الدلالات الأيدلوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً للأيدلوجيا لكل من الرأسمالية الكولونيالية فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى [كما يطلق عليه] كل هذه المسؤوليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمل له أن يكون أكثر نضالاً فى خطواته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأتوقف أمام المقولات الرئيسة التى جعلها محوراً لعمله وهى سعى حنفى لتقديم منهج فلسفى لتدعيم السلفية وهو المنهج الشعورى الاجتماعى الذى استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هوسرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهاق تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للامبريالية والرأسمالية

لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفى من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية - كما سيأتى لاحقاً - إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل تطبيق مقولات جاهزة جامدة لاستقراء تاريخنا السياسى الاجتماعى - أشار حتر بإيجاز للإطار التسارىخى. (ص ١٧ - ٢٢) - ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفى ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفى فى كتابه - الذى كان أصلاً أطروحة للمجاستير - لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفى. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبق المقولات المادية بشكل ميكانيكى، تلك السمة التى نجدها لدى حتر، والتى تترج مع لفته العلمية الراقية التى أشرنا إليها تختفى لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً - وبعضهم متخصص فى علوم إنسانية غير الفلسفة - وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والقضايا التى عالجوها بإيجاز فى بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل وهو الباحث المقننر فى سيسولوجيا التاريخ الإسلامى مواقف حسن حنفى الوطنية فى نقده له فى «القراءة الايديولوجية للتراث العربى» فى الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هى تحليل نقدى لكتاب محمود أمين العالم «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجندى مع أطروحات حنفى يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جاداً، ويرى فيها «حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية» (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفى واعتبر «التراث والتجديد» ثورة فى الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى وذلك فى دراسته «الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد».

ويناقش محمود إسماعيل - عمل العالم ويتوقف أمام تقييمه - للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الايديولوجية للغرب وذلك بالعودة إلى التراث، لكن حصدا معرفة منظرية المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك فى رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربى بتياراته ومدارسه وايديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ماهو عقلانى «هيومانى» وماهو تبريرى نصى «شوفينى»، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الامبريالية السلطوية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل فى «إحياء إيجابيات التراث». هذا ما يأخذه صاحب سيسولوجيا التاريخ الإسلامى على السلفيين الجدد الذى يرى فى حنفى أهم أعملة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم فى تقييمه لحنفى ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن فى جهد حنفى واستمرارية فضاله ومواقفه الجسورة والتيلة المتحارة لقيم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفى وعلمه الغزير ودعائه خلقه وتواضعه هى الأسباب الحقيقية التى تبرر حكم العالم على حنفى. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفى تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطاى مفرغ من «التاريخانية الاجتماعية» لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمى ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب مايكون للبنىوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تختفى الفينومينولوجيا وأين تظهر البنىوية، أو يعرض لأعمال حنفى نجد نوعاً من الازدواجية فى نظرتة وتتبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام مايسميه كتابات حنفى فى الستينات خاصة نقده الدينى. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفى ومواقفه يدفعان الباحث التاريخى إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجى أقرب إلى التحليل النفسى لما يسميه هروب حسن حنفى كمثقف واعى مرهف فى فترة تراجع المد الوطنى. بل يرى فى عكوف حنفى الذلوع على مشروع لقراءة التراث فى أصوله الأولى لإتمام رسالته فى تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفرى بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتبياً - كما يقول بإعطاء بعض النماذج التى تؤخذ على حنفى، لكنها تبين فى آن الوقت إنجازاته.

* فى الوقت الذى يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها فى تناول التراث.

* وفى الوقت الذى يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة يتقد مافى التراث من راويات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالمعقيدة الإسلامية.

* وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد التاريخى كسب كبير لقوى التنوير والثوير والتقدم وذلك إن ارتد عن رده، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشير إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينات والثانية هى مائلا ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم

لنا معالجة فهي تحليلية نفسية وليست تاريخية، وكما كنا نتمنى أن يقدم التاريخى الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفى لفترة الستينات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتابات بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفى المختلفة خاصة ثمانيته عن الدين والثورة فى مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التى تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفى فى سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقدية منهجية فى كتابه «بحثاً عن التراث» القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان «تجديد التراث شرط النهوض» فهذا العمل يمثل عنده صرخة فى وجه تدهور وضعية الإنسان العربى الراهنة، صرخة ضد الحلال الكامن فى بنية المجتمع العربى، والذى قاد إلى التدهور الحالى. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو فى اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم فى العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفى يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لاختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذى يصبح معه استخلاص نسق فكرى متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفى يمثل نسقاً خاصاً ينطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفى تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوعى فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة فى بيان العلاقة بين الحضارة والدين ويخرج من ذلك إلى الدين انعكاس لواقع ماضى وتعبير عنه، وأن البناء الشعورى هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنسانى اجتماعى. ويرى أن حسن حنفى إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدها فى الأبنية الشعورية لايلفيها أو يبطل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل فى هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع» (ص ٩٠).

وكما يفيض فى تحليل الدين المصرى القديم يؤمس على معرفته الوثيقة بالشعر العربى الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الإسلام ليتفق مع حنفى فى القول بأن الوعى جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفى أن أهم مايميز التراث

حركته وعدم ثباته . فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر» (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلمه الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفي للتجديد الذي يفترض فيه أساسيين مادي وفكري، منتقداً إهدار أساس المادي والاكتفاء بالأساس الفكري.

ويقدم لنا في الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته «رؤية عامة» للعمل، يراه في بنته نسخاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متناثرة ، لا تشكل كلاً أو نسخاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالي خلل بنيوي . كما يتسم هذا النسق المثالي - كسمة أولى - بالدينية . فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعي الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالي في التراث الديني الصادر عن القرآن والسنة . ويمثل النص الديني مطلق يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع [التراث والتجديد] إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعي والفكري، مع فقرة ختامية ترى في التراث والتجديد شاهداً على مآل الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضى على تطورات التالى فى هذه الحقبة المعصية من التاريخ العربى .

رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل

نتناول في هذه الفقرة الختامية النقد الذى قدمه د. نصر حامد أبوريد في دراسته «التراث بين التأويل والتلوين قراءة في مشروع اليسار الإسلامى». وقد ترددنا في تحديد مكانها في هذه الدراسة هل نضعها في نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أم لمجملها فقرة مستقلة، وعلى الرغم من أن النقد الذى يوجهه الناقد لا يختلف من حيث البدا عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخى الاجتماعى، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها في عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التى ينطلق منه عمل حسن حنفي، وتسعى لنفس الهدف، وهى تمثل نقداً داخلياً «للتراث والتجديد» وليس نقداً خارجياً له. وهى ثانياً تضع التراث والتجديد في سياقه التاريخى الاجتماعى، وهى ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية، ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس التهجير والتكفير. فهى جهد علمى لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة وقد قدمت هذه الدراسة

فى الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة «الف» التى تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

ويهمنا فى البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد فى البداية تحديد وتعريف للمفهومين المستخدمين فى الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية فى الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية للتأويل مميّزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره والذي يقصدون به التأويل الشيعى بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملاحظات والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى، موضوع قراءة اليسار الإسلامى.

وهو يرجع التلوين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد والمعرفى. (ص ٨١).

يهدف الناقد أذن إلى تحليل التراث والتجديد إنطلاقاً م فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أم على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى للمعرفة العلمية بينما الدافع إليها التوجه الأيديولوجى. وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذى يجعله أن يطلق على عمل حسن حنفي «مشروع اليسار الإسلامى» - وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجه للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو «التراث والتحديد»، خاصة فى القسم الأول منه «من العقيدة إلى الثورة»، وهو كما اشرنا عمل يختلف لغة وتوجهاً وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الإسلامى.

وهذا التمرية المتعمد فى اختيار عنوان لجهد حنفي - يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة - يساعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الوابعى

أو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله منحى إبستمولوجى معرفى يهدف للتأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد الإبستمولوجى كما تظهر القراءة التلويئية المغرضة لعمله.

لنرى سوياً كيف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيداً جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيداً، ويتناولها فى سياقها الفكرى والتاريخى حيث ارتبطا سوياً فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على طريقته أو إنطلاقاً من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب «التأويل والتلوين» التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامى واضحاً آياه فى إطار الخطاب الدينى، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطاباً فلسفياً مصاعاً بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدى فى لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعاً من التقيّة بينما هى عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته فى التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطاباً سياسياً ولا دينياً ولا تحليلاً للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمى للتراث - انطلاقاً من منهجه - وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامى.

فمصطلح «اليسار الإسلامى» اطلق فى الثمانينيات طرحه حسن حنفى فى العدد الأول - والوحيد - من المجلة التى صدرت إحياء لتقاليد العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وإشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣ - ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. ويهمن أن نبين آليات الاخفاء والإظهار التى يلجأ إليها الناقد ليقدم لنا تفسيره لجهد حنفى فى إطار أيديولوجى، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد - الذى حرره وحده تقريباً - من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان «التراث والتجديد»، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسى فى هله الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامى كتأكيد وجود وتحديد هوية فى بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والأيديولوجى.

ونستطيع أن نعى محاولة صاحب التأويل والتلوين فى اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفى - الذى نسميه باسمه؛ وهو «التراث والتجديد» - بالأحداث التاريخية التى واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامى ليصبغه بسمة سياسية. والاتجاه الثانى الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التى تمثلت فى دراسات حنفى الثلاثة بالفرنسية - مناهج التفسير: دراسة فى علم أصول الفقه، تفسير الظاهريات - وتحويله إلى مخطط للييسار الإسلامى، مع أن اليسار الإسلامى كان استجابة للواقع السياسى لمصر والعالم الإسلامى كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمى انخرط فيه حنفى منذ دراسته للدكتوراة عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجى الذى يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامى لا ترد به أية إشارة للييسار الإسلامى. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامى على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من أصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامى نوعاً من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العام؛ الذى يختلف عن العلماء المتخصصين. فى هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى فى مشروع اليسار الإسلامى، بل هو إبداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى، ولأن كل منحى توفيقى ينجح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامى يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من أفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية «استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث فى الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أى فى سياق وجوده التاريخى. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامى من التوفيقية التلويونية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان من العقيدة إلى الثورة يضاهاى من حيث الحجم مؤلفات القاضى عبد الجبار المعتزلى فإن دعوة مؤلفه لإختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورها كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى». (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان «التراث: بناء شعوري أم بناء تاريخي»، البناء الشعوري على عكس البناء التاريخي، فهو يتعامل مع الفكر عمومًا والتراث خصوصًا على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيرًا من جوانب تحليلات اليسار الإسلامي للفكر على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع. أن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطًا مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده «دلالاته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخي - الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج الشعوري. (ص ٩٩) يتحول الموضوع - التراث - عبر تحليلاته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث في الكشف عن بعض مجالي هذا الجوهر التي لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء في تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعوري. فالشعور يمثل الوسيط في عملية التجديد بين «البناء النفسي للجماهير» و«أبنية الواقع».

إن ما يعترض عليه الناقد هنا هو التوحيد الآلي الذي يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها. وأن دفاع «اليسار الإسلامي» عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان «منهج الشعور» ليكون منهجًا لتحليل الوعي الاجتماعي.

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعوري فما صورة التراث التي يكشفها المنهج الشعوري التوفيقى؟ ولماذا الإجابة فيما كتبه تحت عنوان «التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء».

وحين يتناول نصر أبوريد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشروع تجاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقها. وتظهر في نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفي ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد «التراث والتجديد» وليس «اليسار الإسلامي».

يقول: «إن مصطلح التجديد» هنا شديد الدلالة في إحالته إلى مفهوم «إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم» (ص ١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمثل الإجابة في كون «التراث والتجديد»، هو يقول، اليسار الإسلامي رغم وعوده بالعودة لبناء العلم «علم الكلام» الاعتزالي لاكتشاف العدل في الألهييات والسمعيات، وووعده بتطوير الاتجاه الاعتزالي نحو «عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد ابقى على بنية العلم كما صاغتھا العصور المتأخرة على غرار البنية الاشعرية . وهذا في رأيه قد أصاب المشروع كله في مقتل وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لإعادة البناء (١٠٤).

أن الاشكالية الحقيقية كما يراها نصر هي عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحليل سوسيولوجي حقيقى لتفسير الوضع المقلوب في بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحول النهج التاريخى إلى «الشعور التطورى» وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج «الشعور البائى».

يطالب أبو زيد التراث والتجديد بإتخاذ التحليل التاريخى/ الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن يتقل من بناء العلم الاشعرى إلى بناء العلم الاعتزالي . ويمكن في إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والوثب في قراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمت العصر. (ص١١١).

هنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته فى نظر أبو زيد أو هو أقرب إلى الاخفاق منه إلى النجاح . ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فى ثلاثة هـ: إن المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة . وهو ثانياً يجمد الحاضر فى إسار الماضى ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوع شبه تام . وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخى الاجتماعى للتراث ويتعامل معه بوصفه بناء شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص١٢٠).

وكاد أن يتحول هدف «إعادة البناء» إلى «إعادة طلاء»، وتحول التجديد إلى تجاوز بين القديم والجديد . ووقع المشروع كله فى التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل . (ص١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى فى قراءة نصر بصورة عامة . إلا أنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسّنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد المعرفى، فهذا الاخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد انجز المشروع إنجازات فى دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها . ويعدد لنا هذا الإنجازات التى هـى موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفى .

وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهي محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى اثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجّهات للسلوك (ص ١٢١). وأن لديه انجيازاً واضحاً لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحى مع أنّهما جانبان جوهريان فى بنيتها الأصلية.

أن محاولة صاحب التأويل فى تلويته لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الاستمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسير أيديولوجى غير مباشر. أن ما يؤكد عليه أبوزيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا يحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون. أن اختلاف نصر عن حنفى اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامى والثانى يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثانى يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً فى مقدمة التراث والتجديد و«من العقيدة إلى الثورة» جهد موجه للعلماء وأن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من «اليسار الإسلامى» الذى يصير أبوزيد على جعله عنواناً لما اطلق عليه مشروع حسن حنفى، وهو جهد لا يندرج فى المشروع العلمى لحنفى كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. واعتقد أن من الضرورى ألا نخلط بين الجهد العلمى فى التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية فى اليسار الإسلامى مصدرهما واحد، لكن لفتنهما ومنهجهما مختلفان.

ملاحق

المعاني الفلسفية للفظ العربي

على هامش تأملات د. حسن حنفى تأويل

في مسألة التأويل

أ. د. عبد الغفار بشنة (٥)

توطئة:

اعتنى الأستاذ الدكتور حسن حنفى فى الجزء الأول من (قضايا معاصرة)^(١) بمسألة التفسير والتأويل وهو لا يفرق حسبما يبدو بين المفهومين والمصطلحين. وأستاذنا الكبير يرفض التفسير النظرى المهم بشرح معانى القرآن الكريم بصفة مجردة، ذلك التفسير الذى «يستبطن المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك إما بقول مأثور أو بحجة عقلية». والبديل هو نظرية فى التفسير تربط بين الوحي والواقع أو بين الدين والدنيا أو إن شئنا بين الله والناس.

ويستخدم حسن حنفى مصطلح «منهج تحليل الخبرات» للدلالة على النظرية الوحيدة الممكنة فى التفسير» وذلك لأن فهم النصوص لا يأتى إلا بإرجاعها إلى مصدرها فى مجموع الخبرات الحية التى نشأت فيها». ويدعو هذا المفكر العربى المفسرين إلى الإنطلاق من الطبيعة الإنسانية لفهم معانى القرآن الكريم. ويتحدث فى هذا الإطار عن «تفسير طبيعى» لا يبدأ من اللغة كما هو معتاد فى التفسير النظرى التقليدى بل من الواقعة التى

(٥) أستاذ الفلسفة بجامعة تونس الأولى.

(١) «فى فكرنا المعاصر» الطبعة الثانية ١٩٨٣ - بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر من صفحة ١٧٥ إلى صفحة ١٨٦.

يشير إليها النص بما فيها من إدراك حسي وانفعالات وتعقل . وهكذا يكون التفسير عند حسن حنفي واقعيًا إنسانيًا .

لكنني أرى أنه لم يدق النظر في التأويل النظرى باعتباره عملية فكرية ضرورية حتى في مستوى المعنى الذى يتبناه . وأقصد أن التأويل مهما كان موضوعه هو أمر من أمور العقل المحض ، ويمكن النظر إليه من هذه الزاوية بالذات .

وسأقدم في مايلي بحثا يخص هذا الجانب الذى لم يوليه الدكتور حسن حنفي العناية الكافية لا عن قصور بل لأن هدفه كان إبراز ضرورة الواقعية فى التأويل . وأنا واثق أنه سيتقبل هذه الإضافة بكل رحابة صدر لما عرفته عليه من دماثة أخلاقية وحب للنقاش والنقد .

مقدمة

إن الشكل الرئيس في نظرننا بالنسبة إلى «التأويل» بمعناه العربى هو مشكل منهجى ، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى^(١) ، لكن لم يقع الاتفاق حول جملة قواعدها وهو منهج عام للنظر في نفس المواضيع دون أى إجماع حول أسسه وشروط إمكانه . وسبب الاختلاف هنا هو أساسا اختلاف فى المعتقدات ، وحديثا زادت اللغة الفرنسية فى تعقيد الأمور إذ نرى الناطق بهذه اللغة فى بلدنا العربى يرادفون بكل سهولة بين «التأويل» و(Interpretation) ، و(Hermeneutique) . .

ونحن نريد فى هذه المحاولة المتواضعة والسريعة أن نضبط أسس وشروط إمكان «التأويل» بمعناه العربى بعيدا عن العقائد التى أدت إلى الغموض واللبس ، وعلى القارىء بعد ذلك أن يكون له موقفا إن أراد إزاء نظريسات «التأويل» الكائنة فى الحضارة العربية الإسلامية .

لكن ما هى شروط ضبط شروط إمكان «التأويل» الموضوعية؟

١ - لابد أولا من الانطلاق من معانى لفظ «التأويل» المعجمية اللغوية وذلك بكل بساطة لأن الدال هو لفظ عربى ، ولا يمكن فى هذه الحالة أن يخرج المدلول عليه عن إطار

(١) الأبحاث المشابهة (و القرآن عامة) ليست وسعها للوكة الموضوع للتأويل الذى يمكن أن يكون تأويل تنصوص مختلفة أخرى الخ... (وهذا حسب استعمال هذا اللفظ فى علماء العربى بخاصة فى المصور الحديثة).

المعاني الفلسفية للفظ العرب

معاني الدال. ونحن سنتطرق فعلا من المعاني الخاصة بلفظ «التأويل» والكاتبة في لسان العرب. هذا القاموس الذي لا يشك أحد في قيمته وسنجد أن هذا اللفظ يعنى ثلاثة معان فكرية وبالتحديد ثلاثة مناهج فكرية^(١).

٢- أما الشرط الثاني فهو ترجمة هذه المناهج الفكرية التي يعينها اللفظ العربى إلى مناهج فلسفية ذلك لأن الفلسفة مؤسسة لكل عمل عقلى و«التأويل» هو عمل من هذا القبيل. وسنقوم بالفعل بهذا العمل^(٢) وسنرى أن المناهج الفكرية التي يعينها لفظ «تأويل» موجودة فى تاريخ الفلسفة فى شكل مناهج استعملها الفلاسفة ونظروا فيها^(٣).

وهنا يجب أن نلاحظ أننا نقصد هيكل المعانى الفلسفية لا الإضافات المعنوية المرتبطة بالحضارة أو باختصاص الفيلسوف الخ... أى أننا نطرح المعانى الفلسفية الظرفية. وعلى كل حال فهذا سيتضح أكثر فى ما بعد، وبهذه الصفة سوف لا نقع فى أية مفارقة تاريخية لأننا سوف لا نخلط ما جاء فى لسان العرب بما جاء عند ديكرت و كانتط مثلا. ونحن لا نقصد أن الفلاسفة الذين سنذكرهم قد قرأوا لسان العرب وتأثروا به. بل سنحاول فقط ترجمة ما جاء فى القاموس العربى إلى لغتهم.

والأسس المنشودة هى إذن جملة من المعانى الفلسفية سنذكرها انطلاقا من ما هو بديهي ووصولا إلى ما هو أساسى، فما هى إذن هذه المعانى الفلسفية؟

١ - التفسير والتأويل

يمكن أن نقرأ فى لسان العرب ما يلى: - أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسر.

- وسئل ابن عباس... عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد.

- التأول والتأويل تفسير الكلام الذى تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه الخ..

هذا ويمكن أن نقرأ ما يلى فى ما يخص معنى التفسير: - التفسير والتأويل

(١) وهذا ما يحدث بالفعل فى ملتقياتنا حول «التأويل» فكثير من الزملاء يتحلقون عن interpretation 'L' و'U' hermenéutic دون أى تبرير للمعاداة.

(٢) فى ما يخص التأويل، عند المسلمين طالع محاضرة الزميل إبراهيم بن الحسن، وكتاب استلثنا الحبيب الفاضل عثمان: التأويل لسه ومعانيه فى المذهب الإسماعيلى - القاضي النعمان نشر مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية - تونس.

(٣) طالع لسان العرب للحبيب الملامه ابن منظور - إعداد بنه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط، دراسات العرب - بيروت.

والمعنى الواحد. فمن الواضح إذن أن التأويل يعنى منهجا فكريا معروفا، هو التفسير أى إعطاء معنى. والفلاسفة حددوا التفسير ونظروا فيه. لناخذ مثالين فقط وذلك حسب المقام. فميل (Mill) مثلا يعتقد أن تفسير شئ معين يعنى ضبط القانون الذى ينحدر منه ويتبع عنه وهذا يعنى أنك عندما تريد تفسير الجاذبية الموجودة بين الأرض والقمر مثلا عليك أن ترجع إلى القانون العام المتعلق بالجاذبية عامة، وهذا يعنى أيضا أن نيوتن قد فسر جملة كبيرة من الأحداث الطبيعية بوضعه جملة من القوانين الخاصة بالطبيعة، وكذلك القول بالنسبة إلى أينشتاين وإلى كل من يضع قوانين عامة، ونحن نعتقد على أثر لاندل أن هذا الفهم للتفسير ضيق جدا وهو يدخل فى الواقع ضمن نظرية ميل المتعلقة بعلاقة القوانين والسببية.

ونحن نرى أن فهم سبنسر (Spencer) للتفسير أكثر شمولاً وهو أوسع من فهم ميل لنفس المنهج. فهذا الفيلسوف يرى أن تفسيرنا لشئ ما يعنى ضبط القانون الذى يندرج منه. وهو بهذه الصفة يوافق ميل، لكنه يتجاوز هذه المرحلة إذ يرى أنه لا بد بعد ذلك من ضبط قاعدة أكثر شمولاً ثم قاعدة أشمل من الثانية وهكذا دواليك حتى نصل إلى قانون لا مجال لتفسيره. فبالنسبة إلى سبنسر إذن لتفسير جاذبية القمر والأرض لا نقف عند القانون العام المتعلق بالجاذبية بل علينا أن نفسر هذا القانون نفسه بالرجوع إلى قانون آخر، ولعلنا نصل هكذا إلى أمور ما وراثية كأن نقول بإرادة السلالة مثلا كمستوى تفسيرى للقانون النيوتونى، وفى كلمة واحدة فالتفسير لا يقتضى فقط ضبط قوانين عامة تدخل ضمنها أحداث خاصة بل يجب أيضا تفسير تلك القوانين وضبط القوانين التى تنحدر منها. ولعلنا هنا نصل فى نهاية الأمر إلى القول بأن التفسير هو تفصيل لما هو مختصر. وهذا المعنى منصوب عليه فى القواميس الفلسفية ويمكن أن نستخلصه أيضا من تحديد ميل لمنهج التفسير. وهذا المعنى هو المعنى الحام الهيكلى أضاف إليه ميل وسبنسر معانى ظرفية مرتبطة بالفكر العلمى وبالتفسير العلمى وقد أشرنا إلى هذا عند حديثنا عن تحديد ميل للتفسير وهذا واضح عندما نعتبر فكرة سبنسر والأمثلة السريعة التى أعطيناها فى محلها^(١)

(١) أى ما يخص الطابع المؤسسى للفلسفة طالع مثلا الباب الثالث من كتاب كقط نقد المثل الخالص الذى عنوانه الجدلية المتعالية وطالع بالتحديد علم الطريقة La Methodologie ونحن نجد فعلا وراء كل عمل عقلى خلقية فلسفية هى أساس ذلك العمل العقلى. وما شال العلوم كاعمال عقلية إلا دليل على ذلك. ويمكن أن نقول أن كاتل نفسه بين هذه الأسس الفلسفية للعلم النيوتونى فى كتابه Premiers principes Metaphysiques De La Science De La Nature وأن ديكرات وضع هذه الأسس لعله فى بداية مبادئ الفلسفة التى يحتوى على فزياء ديكرات مباشرة بعد الأسس الفلسفية الخ.

ولا شك أن العرب لم يفكروا فى هذه المعانى الظرفية وأن لسان العرب لا يشير إليها. كل ما يمكن أن نقوله فى هذا الصدد هو أن هذا القاموس القيم ينص على المعنى الهيكلى الخام. وذلك بكل بساطة لأن كل تفسير كاعطاء معنى هو حتما تفصيل لما هو مختصر. فأتت عندما تفسر شيئا ما فانك تفصله وتقسمه بالضرورة، يمكن لك أن تفهم شيئا عن طريق الحدس أى بصفة مباشرة وبدون اللجوء إلى التفصيل والتقسيم، لكن التفسير هو بالضرورة تفصيل.

ويمكن أن نقول إن الفلاسفة يفسرون بالمعنى الهيكلى للفظ أى بالمعنى الذى لمحده فى لسان العرب. ونحن هنا فى مستوى البديهيات وفى مستوى الأمور التى لا تحتاج إلى براهين وجدل. فالفلاسفة يفسرون كثيرا ولعلنا نلمس هنا الفارق الأساسى الموجود بين الرجل العادى غير الفيلسوف والفيلسوف الذى يحاول تفسير كل شيء والاطناب فيه، ويمكن على كل حال أن نعرف الفلسفة بكونها بحثا متواصلا عن المعانى أى تفسيرا مستمرا. ونحن لا نعتبر هنا طبعا نوعية المعانى التى تهتم الفلاسفة بل نقف عند عملية إعطاء المعنى أى عند عملية التفسير.

والتفسير يلزمه حتما التحليل. وهذا ما يمكن استنتاجه بكل سهولة مما سبق إذ أن التحليل هو تفصيل وتقسيم، ونحن هنا فى الواقع فى مستوى التحليل النظرى العقلى وإن شئت فقل الفلسفى ولا فى مستوى لغوى معجمى، فلسان العرب مثلاً لا ينص على هذا ومع ذلك يمكن أن نقول إن فكرة التحليل ضمنية فى هذا القاموس العربى وبهذه الصفة يكون العرب قد تحدثوا عن منهج فكرى آخر استعمله الفلاسفة ونظروا فيه:

وفعلا فقد حدد الفلاسفة التحليل كمنهج مستقل لنعط مثالين فقط وذلك حسب المقام: ديكارت وكانط.

١ - فقد اهتم ديكارت بالتحليل ووضع له قاعدة وهى القاعدة الثانية الخاصة بمنهجية الفكر الفلسفى سنذكرها حتى تكون الأمور واضحة تماما «والثانية أن أقسم كل واحدة من المضلات التى أبحثها إلى عدد من الأجزاء». وتقسيم المضلات يعنى تحليلها^(١).

٢ - أما كانط فهو يتحدث عن الأحكام التحليلية وهو يخصص لهذا الغرض فقرة طويلة موجودة فى مقدمة كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» وهو يعتبر مثلاً أن

(١) ويستثنى أكثر مستوى النظر أو مستوى الاستعمال وذلك حسب أهمية الأول أو الثانى بالنسبة إلى كل فصل.

الحكم التالي: كل الاجسام متعددة حكما تحليليا وذلك بأن صفة الامتداد موجودة وكامنة في مفهوم الجسم، ويكفى أن نحلل هنا المفهوم حتى نجد ما الخ. (١)

والناظر في هذين المثالين يرى أن لسان العرب لا يمكن أن ينص على ما يحتويانه من معان مرتبطة بتاريخ الفلسفة وبعبقريّة كل من ديكارت وكانط. لنقرأ القاعدة الديكارتية المتعلقة بالتحليل، إن لهذه القاعدة طابعا ابستمولوجيا لا مجال للشك فيه، وهو يتعلق بالفكر الرياضي خاصة. فالرياضي يقسم المعضلات إلى اجزاء حتى يتمكن من حلها على أحسن وجه وكأني بديكارت يريد أن يؤكد على هذا وأن ينصح كل رياضي باتباع هذا السبيل وإن شئت فقل إنه يريد تريض كل عمل فكري وجعل هذا المنهج الرياضي منهجا فكريا عاما يخص الفكر عامة. رد على ذلك فإننا نلاحظ رفض ديكارت الضمني لكل تقسيم لا متناه *Infinitesimal* ذلك بأنه لا يعتقد أن التقسيم يمكن إلى ما لا نهاية له. ونحن نعرف أن ديكارت يرفض التقسيم اللامتناهي في أماكن عديدة أخرى، وهذا هو السبب الرئيسي في نظرنا الذي منع ديكارت من اكتشاف حساب اللامتناهي *Le Calcul Infinitesimal* (٢)

أما كانط ففكرته مرتبطة بمعنى منطقي لا نعتقد أن لسان العرب يقصدها. فالأحكام التحليلية الكانطية تندرج في الواقع في نطاق منطقي لبيترز إذ هي تفترض وحدة وانسجاما بين جميع العناصر المكونة لموضوع التحليل، وهي بالتالي ترتكز على مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية الذي قال به لبيترز، وهذا المبدأ يقول إن الشيء لا يمكن أن يساوي ضده أي أنه لا يمكن أن نعاذل بين أشياء متناقضة، وعلى كل حال فنحن نعلم أن كانط يقصد فعلا سلفه لبيترز وهو يصرح بهذا في كتابه الخاص بالكميات السلبية (٣).

كل هذه الإضافات المعنوية خارجة في نظرنا عن نص لسان العرب الذي يكفي في اعتقادنا بهيكل المعنى أي بفكرة التقسيم المتضمنة في التفسير بمعناه الختام.

(١) في ما يتعلق بتحديد التفسير طالع مثلا القاموس الفلسفي لاند Lalande نشر فلاماريون Flammarion وهذا القاموس يتحدث طبعاً عن اللفظ الفرنسي *Expliquer* الذي يوافق في اعتقادنا لهما اللفظ العربي فسر.

(٢) مقالة الطريقة - ترجمة جميل صليبا.

(٣) راجع مثلاً مقدمة نقد العقل الخالص ترجمة بارني Borni نشر فلاماريون.

والفلاسفة يحللون بالمعنى الهيكلي الحام للكلمة وهذا أمر يدهى لا يستحق نقاشا وجدلا والفلاسفة يحللون بهذا المعنى على الأقل لأنهم يفسرون بنفس المعنى^(١).

وخلاصة القول هى أن الشرط الأول لا يمكن «التأويل» هو أن يفسر المؤول ويحلل المواضيع التى يريد تأويلها. هذا هو الأساس الأول للتأويل بالمعنى العربى للفظ. لكن هل يكفى المؤول بهذا؟ أو هل عليه أن يركب بعد ذلك واضعا نظرية جديدة وتركيبا جديدا؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع مرة أخرى إلى لسان العرب الذى يتضمن كما أسلفنا الشرط الأول للتأويل بالمعنى العربى.

٢ - التركيب

يمكن أن نقرا فى لسان العرب ما يلى:

قال أبو منصور: أَلْتُ الشَّيْءَ أَوَّلُهُ إِذْ جَمَعْتَهُ وَاصْلَحْتَهُ فَكَانَ التَّأْوِيلُ جَمْعُ مَعَانِي الْفَافِظِ اشْكَلْتُ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ لَا اشْكَالَ فِيهِ، مِنْ هَذَا النَّصِّ الْقَصِيرِ يُمْكِنُ أَنْ نَسْتَنْتِجَ أَوَّلًا فِكْرَةَ الْجَمْعِ، وَهَذِهِ الْفِكْرَةُ يُمْكِنُ اسْتَخْلَاصُهَا مِنْ نَصُوصٍ أُخْرَى ذَكَرَهَا لِسَانُ الْعَرَبِ فِي نَفْسِ السِّيَاقِ، وَالتَّى لَا تَهْمُنَا هُنَا وَنَحْنُ نَبْحِثُ عَنْ مَنَهِجٍ فِكْرِي - جَمْعُ الشَّيْءِ، جَمْعُ الْأَمْرِ - جَمْعُ الضَّالَّةِ إلخ... لكن لا ينبغي أن نتوقف عند هذه الفكرة بل يجب أن نعددها إلى فكرة التركيب ذلك أن الجمع الذى ينص عليه لسان العرب يصل إلى مجموعات وإلى وحدات لأن العناصر التى يتم جمعها تكون فى نهاية الأمر أشياء موحدة، وهذه الوحدة التى تنتج عن عملية الجمع واضحة خاصة فى النص الخاص بجمع معانٍ مبعثرة للوصول إلى معنى واحد لا اشكال فيه وقد ذكرنا هذا النص.

ويمكن أن نقول إذن إن كلمة «التأويل» تعنى حسب لسان العرب منهجا فكريا عاما آخر هو «التركيب».

وهذا المنهج الفكرى فكر فيه الفلاسفة واستعملوه، لنترجع إلى ديكرات وكانط للنظر فى تحديد الفلاسفة لهذا المنهج الفكرى ونحن سنقتصر عليهما لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك.

(١) وعلى كل حال فهناك عدد من العقاد من اعطوا معنى ايمتولوجيا للقواعد التى قال بها ديكرات. طالع مثلا كتاب ليون برنشتيك، Ecrits Plitosepoluques ص ٣٧ إلى ص ٩١.

فديكارت لا يتحدث فقط عن التحليل بل وأيضا عن التركيب وهو لا يكفى بوضع قاعدة تخص التحليل، بل يعدنا أيضا بقاعدة تتعلق بالتركيب؛ وهى القاعدة الثالثة الخاصة بمنهجية الفكر أى تلك التى تتلو مباشرة القاعدة المتعلقة بالتحليل. وهذا هو نص القاعدة الثالثة نذكره كاملا لأنه يحتوى على عبارة تهمنى بأن ذكره يجعل الأمور أكثر وضوحا، «والثالثة: أن ارتب أفكارى، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج فى الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبيا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها بالطبع»^(١). وفعلا يمكن أن نسمى هذه القاعدة قاعدة التركيب إذ نرى الكاتب نفسه يستعمل هذا اللفظ: أكثر الأمور تركيبيا وهذا التركيب يكون عن طريق التدرج والصعود من أبسط الأمور إلى أعقلها أى أننا ننتقل من الأمور البسيطة إلى الأمور المركبة التى تحتوى ضمن وحلة وضمن مفاهيم موحدة الأشياء البسيطة وهذا ما فعله فعلا ديكارت فى التأملات وفى مقالة الطريقة والمقام لا يسمح لنا ببيان كل هذا خاصة ونحن سنرجع إليه فى ما بعد.

أما كانط فهو لا يتحدث فقط عن الأحكام التحليلية بل يتحدث أيضا عن الأحكام التركيبية القبلية منها وغير القبلية وهو يقابل بين نوعى الأحكام فى الفقرة التى ذكرناها عندما تحدثنا عن الأحكام التحليلية وفى نظر كانط يكون الحكم تركيبيا عندما تكون الصفة Predicat خارجة عن الموضوع Subject وذلك خلافا للحكم التحليلي. وهذا معنى أن الموضوع فى مستوى الأحكام التركيبية لا يتضمن الصفة التى نلحقها به (وذلك خلافا للأحكام التحليلية) وكانط يعطى مثالا وهو الحكم التركيبى التالى: كل الأجسام ثقيلة Pesants وكانط يعتقد أن موضوع الحكم وهو كل الأجسام لا يتضمن صفة الثقل التى يعتبرها شيئا خارجا تماما عن نطاق الموضوع^(٢) ومهما يكن من أمر فمن الواضح أن كانط يفهم التركيب كما عبرنا عنه من قبل. فنحن لجمع هنا شيئين مختلفين لنصل إلى وحدة وهو الحكم ذاته.

ولو ننظر فى فكرتى ديكارت وكانط لنجد أنهما تحتويان فعلا على معانى إضافية لم يكن فى إمكان العرب أن يصلوا إليها. فالقاعدة الديكارتية لها كالتانية معنى إبستمولوجي

(١) نفس المصدر للتكرار أعلاه ونفس الترجمة.

(٢) لتلاحظ أنه يمكن اعتبار هذا الحكم تحليليا.

أكد. فهذه القاعدة عمدا في الواقع بمنهج عام يتعلق بالفكر الرياضى. فبعد تحليل وتقسيم المضللات إلى أجزاء ممكنة (القاعدة الثانية) يبدأ الرياضى فى التركيب والصعود أى أنه يصل إلى المرحلة الثانية المتعلقة بالعمل الرياضى أى مرحلة البناء الرياضى، ويمكن أن نقول إن ديكارت يعمم هنا ما هو رياضيا فى الأصل، هذا بكل ايجاز ما يمكن أن نقوله فى ما يخص الجانب الظرفى لفكرة التركيب عند ديكارت، ماذا يمكن أن نقول فى نفس المستوى عن كانط وتحديد الأحكام التحليلية؟ لنكتف بالقول أن رفض مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية هو الإضافة الأساسية الضمنية، فنحن نركب هنا عنصرين (الصفة والموضوع) ليست لهما نفس الهوية وفى إمكاننا إذن أن لا نصدق بمبدأ التناقض وأن نخالف ليبنتز فى هذا المجال.. وبالفعل فكانت يعتبر هنا ناقدا لمعلمه وقد صرح بهذا أيضا فى الكتاب الأنف الذكر لما وضع مبدأ موازيا لذلك الذى وضعه ليبنتز وهو المبدأ الذى يسميه كانط بمبدأ الواقع.

ومهما يكن من أمر فبقطع النظر عن هذه الإضافات المعنوية وهذه المعانى الظرفية فإننا نجد شيئا هيكليا عند هذين الفيلسوفين وهو فكرة التركيب بمعنى جمع عناصر مختلفة ضمن وحدة وهذا بالضبط ما ينص عليه لسان العرب كلما أسلفنا.

والفلاسفة يركبون بهذا المعنى الأولى الحام. أولا لأنهم يصلون إلى فلسفات معينة، إلى أنساق معينة. وفلسفة ديكارت هى تركيب شامخ. كذلك القول بالنسبة إلى المثالية المتعالية التى قال بها كانط. ونحن نعلم أن من ميزات الفيلسوف هو أن يكون له تركيب فلسفى خاص به، ثانيا الفلاسفة يركبون باعتبار أنهم يستعملون مفاهيم كمفهوم الحرية أو مفهوم العدالة الخ... وما المفهوم إلا تركيب بالمعنى الحام أى بالمعنى الذى نص عليه لسان العرب، وفى إمكاننا أن نجد هذا التحديد فى أى كتاب خاص بالمتنق يتحدث عن هذا الموضوع، ونحن لا نهتم هنا بنوعية المعانى التى يدخلها فيلسوف ما ضمن وحدة بل نقف فقط عند عملية التركيب.

فالزور لا يكتفى إذن بالتفسير والتحليل بل عليه أيضا أن يركب بالمعنى الفلسفى الذى ضبطناه. والتركيب بهذا المعنى يمثل إذن شرطا آخر ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكنا، والتركيب بهذا المعنى ممكنا، وهو إذن الأساس الثانى الموضوعى للتأويل بنفس المعنى.

لكن لماذا لا يكون «التأويل» ممكنا إلا إذا توفر هذان الشرطان؟ ما هو أساس هذين الأساسين الموضوعيين؟ هذا الأساس الاساسى هو «المنهج الفلسفى الاصيل» كما سنبينه وهو فعلا يتضمن التفسير والتحليل ويهدف إلى التركيب ويمكن أن نستنتجه كمعنى خام من لسان العرب. كيف ذلك؟^(١).

٣ - المنهج الفلسفى الاصيل

يمكن أن نقرأ فى لسان العرب ما يلى: الأول: الرجوع، آك الشئ يؤول أولا ومآلا: رجع... وفى الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آك أى لا رجع إلى خير.

- وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آك يؤول أى رجع وعاد.

- وأما قول الله عز وجل: (هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتى تأويله فقال أبو إسحاق: معناه هل ينظرون إلى ما يؤول إليه أمرهم من البعث).

- وقال أبو عبيد فى قوله: وما يعلم تأويله إلا الله قال: التأويل هو المرجع والمصير مأخوذ من آك يؤول إلى كذا أى صار إليه وأوله.

وأمثال هذه النصوص عديدة فى القاموس العربى وكلها تفيد أن «التأويل» هو الرجوع والعودة: العودة إلى الخير - الرجوع إلى الأمر الخ... .

ويمكن أن نقول إن «التأويل» هو رجوع الفكر وليس فى لسان العرب ما ينكر هذا المعنى بل بالمعكس هناك ما يدعمه ولنا فى المعانى السابقة تدعيم لهذا، فالتفسير والتحليل التركيب هى أمور فكرية، فى إمكاننا إذن أن نعطى للفظ «التأويل» هنا أيضا معنى فكريا.

ونقطة وصول هذه العودة وهذا الرجوع الفكرين يمكن أن تكون صفر المعرفة أى - إن شئنا - اللامعرفة ونعنى بهذا تلك الحالة التى يكون عليها الفكر عندما ينزع كل ما علق به من معلومات. ولا نريد هنا الدخول فى نقاش نظرى حول إمكانية حصول هذه الحالة أو عدم إمكانية حصولها، المهم هو أن نعلم أن هذه الحالة ممكنة نظريا ولنا فى قوله سقراط المشهورة: كل ما اعرف هو أننى لا أعرف شيئا تفسير لهذه الحالة. والأهم من هذا كله هو

(١) للفلاسفة الذين تأملوا منهج التركيب كثير من المجلدات المعاصرة التى قال بها اللاطون. وعلى كل حال فنبهنا لهذا المعنى نعتد من يفتأ عند الدخول فى التأويل والتفسير.

ان نعلم ان لسان العرب لا ينكر فكرة عودة الفكر إلى اللامعرفة فلسان العرب يقول لنا ان «التأويل» هو رجوع كذا إلى نقطة معينة. هذا الرجوع يمكن أن يكون رجوع الفكر، أما نقطة الوصول فيمكن أن تكون صفر المعرفة.

لكن ما معنى هذا؟ ما معنى رجوع الفكر إلى هذه النقطة؟ هذا يعنى الشك، فنحن نعلم ان مونتاني شك في كل شيء بمعنى أنه رجع بفكره إلى حالة نفى كل المعارف حتى أنه قال: ماذا أعلم؟ (Que Sais-Je?) وهذه العبارة بليغة جدا وهي تتضمن نفيا مطلقا لكل المعارف والمعلومات. وهي تفيد نفى المعرفة أكثر من تلك التي قالها سقراط: كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا. فسقراط يعرف على الأقل أنه لا يعرف شيئا أما مونتاني فلا^(١).

ونحن نعلم أيضا أن ديكاوت والغزالي قد أولا بمعنى أنهما شكا في كل المعارف العقلية منها والحسية فرجعا بفكرهما إلى ما سميناه بصفر المعرفة وقد بينا هنا في تدخل لنا في الملتقى الفلسفي حول الفلسفة والتراث، واثبتنا أن شك الغزالي وديكاوت يعنى قوله سقراط وهو يعنى الجدلية الافلاطونية وأخيرا الانعكاس الفكري الذي قال به آلان^(٢) Alain.

لكن «التأويل» كما حددناه حيث قلنا إنه رجوع الفكر إلى صفر المعرفة هل هو شك مونتاني أم هو شك ديكاوت والغزالي أو الاثنان معا؟ ما هو نوع هذا الشك الذي يعنيه «التأويل» كما حددناه؟ إننا إلى حد الآن لم نحدد نوعية الشك الذي يقابل «التأويل» بل اكتفينا فقط بذكر نوعي الشك اللذين يمكن أن يعنيه.

والاجابة عن هذا السؤال يمكن ان نجدها في لسان العرب ذاته إذ في إمكاننا ان نقرأ في هذا القاموس العربي ما يلي:

- «وفي حديث ابن عباس: اللهم فقهه في الدين وعلمه «التأويل»، قال ابن الأمير هو آل الشيء يؤول إلى كذا أى رجع وصار إليه، والمراد بـ «التأويل» نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلى إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».

(1) P. Mohel Montaigne Les Essais نشره ودم له

(2) محاولة لتحديد الفلسفة في تراث الفلاسفة - نشر بالمشقة التربوية للتعليم الثانوي - جاتني ١٩٨٤ - المجلد السادس.

نلاحظ أولاً أن هذا النص وقع ذكره في سياق تفسير كلمة «التأويل» كمرجع ومصدر وهذا يعني أنه بإمكاننا اعتباره كتكملة وتنمة للنصوص الأخرى الخاصة بـ «التأويل» كعودة.

وهذا النص المكمل يعني بإيجاز أن «التأويل» هو الانتقال من معنى ظاهر إلى معنى آخر باطن وحقيقى ويمكن أن نسمى هذا الانتقال رجوعاً لأننا نرجع إلى الحقيقة والباطن بعدما كنا فى مستوى الظاهر والباطل. لكن المهم هو أن نعلم أن «التأويل» الذى يقصده لسان العرب هو ذلك الرجوع الفكرى إلى صفر المعرفة بهدف بناء الحقيقة على أسس ثابتة، وهذا النص يحدثنا عن عملية البناء التى يقوم بها الفكر بعد رجوعه إلى اللامعرفة.

فهذا النص يثبت لنا إذن أن الشك الذى يجب أن نقصده عندما نتحدث عن «التأويل» كما وقع تحديده انطلاقاً من لسان العرب هو شك الغزالى وديكارت إذ كلنا يعلم أن هذين الفيلسوفين يبيان بعد الهدم ويتقلان إلى المعانى الباطنة الحقيقية بعد الشك، الذى هو بالنسبة إليهما هادف، والهدف هو بناء الحقيقة وقد بينا كل هذا فى المقال الذى وقع ذكره ونعنى بذلك تدخلنا فى الملتقى حول الفلسفة والتراث، وفى هذا النص قلنا إن هذا الشك بما فيه من هدم هادف ونية بناء هو «المنهج الفلسفى الأصيل» الذى ولد مع ميلاد الفلسفة كفلسفة وذلك عند اليونان وبالتحديد عند سقراط وقولته الشهيرة: كل ما أعرف هو اننى لا أعرف شيئاً وأفلاطون وجدلته بما فيها من صعود ونزول وبيننا فى نفس الصدد أن هذه الطريقة الفلسفية الأصلية مجدها لا فقط عند الغزالى وديكارت بل وأيضاً عند كانط ومفهوم النقد، وآلان ومفهوم الانعكاس الفكرى La Rflexion إذ عندما نتحدث عن «التأويل» نحن فى مستوى «المنهج الفلسفى الأصيل» كما حدده مقالنا المذكور ولنا أبداً فى مستوى شك مونتاني Montaigne الذى لا يبنى شيئاً ولا يهدف إلى البناء، وإذن فلسان العرب يرفض مونتاني ويقبل ديكارت والغزالى أى «المنهجية الفلسفية الأصلية» كما سميناها فى محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة وهذا الرفض وذلك القبول متضمنا فى النص الخاص بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن.

ثم لا ننسى أن «التأويل» هو أيضاً تحليل وتركيب - وقد بينا هذا فى هذا التدخل، ونحن نعرف أن مونتاني لا يؤلف شيئاً بل يبقى فى حالة الشك وفى حالة نفى المعارف كلها بل نحن فى مستوى الفلاسفة الذين وقع ذكرهم أمثال الغزالى وديكارت. وكل منا له فكرة عن ذلك البناء الذى وضعه كل من هذين الفيلسوفين وغيرهما أمثال أفلاطون وكانط وآلان Alain.

وفى نهاية الأمر يمكن أن نقول إن التركيب يمثل الجانب الفلسفى البناء فى العملية الفلسفية وأنه فى الحقيقة هدف شك الغزالى وديكارت ونقد كانط والانعكاس الفكرى الذى يقول به آلان Alain والجدلية النازلة Dexendante الأفلاطونية الخ... إذ نرى أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون كما أسلفنا «المنهج الفلسفى الأصيل» يركبون مباشرة بعد وصولهم إلى صفر المعرفة بل نراهم يجعلون من التركيب هدفا وغاية لهذا الوصول الفكرى إلى المعرفة.

أما التحليل فيمكن أن نقول إنه يمثل ذلك الطريق الذى يتسهى بالفكر إلى صفر المعرفة، فنحن نعرف أن الصفر هو النهاية النظرية لكل تقسيم لا يقف عند كمية معينة هذا فى الواقع ما تعلمنا إياه الرياضيات وبالتحديد حساب اللامتناهى Calcul Infinitesima ونحن نعلم أن التحليل هو بالفعل ذلك الطريق الذى اتبعه ديكارت والغزالى حتى وصلا إلى ما سميناه بصفر المعرفة، فالأثنان قسما المعلومات إلى عقلية وحسية واعتبرا كل نمط على حده وقسماه وحداده ووصلا فى النهاية إلى نفى كل المعارف ودحض جميع أنواع المعرفة.

وخلاصة القول هى أن «التأويل» معنى فلسفى آخر وهو «المنهج الفلسفى الأصيل» ويمكن أن نقول إن هذا المعنى هو الأساسى إذ هو يتضمن التفسير والتحليل ونية التركيب وهو إذن الأساس الأساسى للتأويل بالمعنى العربى وهو الأساسى الذى يبرر ويفسر الأساس الأخرى.

والفلاسفة لم يكتفوا باستعمال هذا «المنهج الفلسفى الأصيل» بل نظروا فيه أيضا وحددوه وقد أشرنا إلى هذا لما تعرضنا إلى مفهوم النقد عند كانط ومفهوم الانعكاس الفكرى الذى قال به الآن. ونحن نعرف أن أفلاطون قد حلد جدليته وأن ديكارت والغزالى قد فسرنا شكهما. ويكفى أن نرجع إلى الجمهورية وإلى المنقذ من الضلال ومقالة الطريقة لتثبت من هذا. وهذه التحديدات على كل حال شائعة ومتداولة ولا داعى إذن إلى ذكرها. ثم كيف لا يحدد الفلاسفة هذا «المنهج الفلسفى الأصيل» الذى يرتبط بجوهر عملهم الفلسفى والحال أنهم يحددون دائما وسائلهم ومفاهيمهم.

والفلاسفة اختلفوا فى هذا المجال. فقد أعطوا أسماء مختلفة «لهذا المنهج الأصيل». وهذا يبرر بوضوح فى ما سبق، ثم إن اختلافهم كائن فى مستوى الدوافع والأسباب.

فأفلاطون قال بجدلته لمحاربة السفسطة والسفسطائيين وما الجدلية الأفلاطونية إلا منهج مضاد للمنهج السفسطائي^(١) وكانط قال بنقله لدحض الفكر الماورائي الخالص الخ... والفلاسفة يختلفون أيضاً في مستوى هدف المنهج أى في مستوى التراكيب التي يصلون إليها. وهذا بديهي إذ لا أحد ينكر أن فلسفة أفلاطون مغايرة لفلسفة ديكارت التي تختلف بدورها عن فلسفة كانط... إلخ.

وواضح أن اختلاف الفلاسفة موجود على الصعيد الحضارى، على صعيد الإضافات المرتبطة بالحضارة أى أن هذا الاختلاف كائن في مستوى ما سميناه بالمعاني الظرفية، أما في مستوى المعنى الهيكلى الأولى فهم متفقون تماماً. إذ كل الفلاسفة الذين وقع ذكرهم يحددون «المنهج الفلسفى الأصيل» كرجوع الفكر إلى اللامعرفة قصد البناء والتركيب وإن اختلفوا في السبب والنهاية.

ويمكن أن نقول إن هذا المعنى الهيكلى هو الذى فى إمكاننا استخلاصه من لسان العرب، فهذا القاموس العربى يحتوى إذن على «المنهج الفلسفى الأصيل» مجرداً من معانيه الحضارية.

الخاتمة

فـ «التأويل» بالمعنى العربى هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية هي المنهج الفلسفى الأصيل الذى يؤدي بدوره إلى قواعد أخرى هي التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى الحام. معنى هذا أنه ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكناً لا بد من توفر هذه القاعدة الأساسية وما ينتج عنها من قواعد فرعية. وكل هذه المناهج تمثل إذن الأسس التى يرتكز عليها بالضرورة كل «تأويل» بالمعنى العربى للكلمة.

وفى نهاية الأمر لا بد لكل مؤول معتزلياً كان أو شيعياً فقيهاً كان أو فيلسوفاً أن يتبع «المنهج الفلسفى الأصيل» فى هيكله وأن يكون أفلاطونياً وديكارتيّاً إلخ... فى هذا المجال.

(١) حكنا بقدّم أفلاطون منهجه. وفى الواقع هناك كيان وتشابه بين المنهج الفلسفى والمنهج السفسطائى.

وهذه النتيجة على غاية من الأهمية بالنسبة إلى اللغة والفكر العربيين . ففي المستوى اللغوي - أو في مستوى الدال، هذه النتيجة تعنى أن اللغة العربية قادرة على تأدية المعانى الفلسفية ويمكن أن نعتبر محاولتنا السريعة هذه إسهام مُهم من حيث نتيجتها فى الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى إمكانية اللغة العربية تأدية المعانى الفلسفية وهذا السؤال يطرح اليوم بكل إلحاح خاص وقد عربنا الفلسفة .

أما فى مستوى الفكر العربى أى فى مستوى المدلول عليه فمن المهم جدا أن نعلم أن عرب القرن السابع هـ وما قبله قد وصلوا إلى «هياكل معان» نجدها عند فلاسفة كبار أمثال أفلاطون وكأنتط وديكارت الخ... .

علم الرياضيات وعلم البصريات

تفاعلات المصيرين القديم والوسيط^(٥)

د. شادي راشد^(٥٥)

لا نجد في تاريخ العلوم ما يلقي الضوء على مسألة وصف التفاعل وتحليله بين علم الرياضيات والعلوم التجريبية، لكن ليس هناك شيء صعب بعد.

والجدير بالذكر أننا سنعرّض خلال دراسة هذا التفاعل على سبب وجود المعرفة المنظمة وكذلك وسائل الوصول إليها. ولا تكمن صعوبة هذا التحليل في السياق المحيط بالموضوع. فمن المعروف منذ عهد الفيلسوف كانط، أن التحليل يتوقف على فعل المعرفة الضروري والممكن باعتباره فعلاً مؤسساً وفاقاً بالمعيار التاريخي، وهو منظور مختلف عن منظور فلسفة الوجود. فلا يمكن لمؤرخ العلوم، أياً كان انتماءه أو هدفه أن يتجاهل فعل المعرفة، إذا ما اهتم ولو بقدر محدود بمضمون المعرفة التي تصنع التاريخ؟

إنطلاقاً من هذا التقليد وهذه الروح، قمت أكثر من مرة ببحث التفاعل بين علمي الرياضيات والفيزياء في بصريات ابن الهيثم. ومن المعروف أنه عني في عملي الأول في الفيزياء بأن يتم طبقاً لمنهج واضح هو التآلف الرياضي والفيزيقي. وقد بحثت هذا التكوين (من منظور التزامن) وأشارت إلى أن هذه الصيغة لابن الهيثم قد لاءمت ظواهر كثيرة مختلفة. أما في البحث الراهن فأني أهدف إلى اتباع منظور التعاقب، حيث ستري أنه قبل ابن الهيثم ولديه وبعده أيضاً هناك نماذج كثيرة للتفاعل قابلة للتفكيك والتحليل، وتترك

(٥) كتب هذا البحث بالمرتبعة ونقله إلى العربية الزميل فؤاد السيد.

(٥٥) المركز الوطني للبحوث العلمية - جامعة طوكيو.

كلها في ابتعادها عن التطبيق المباشر لعلم الرياضيات والاتجاه للأخذ بالمعطيات التجريبية في الدراسة. واخترت هنا ثلاثة أمثلة من علم البصريات اليونانى والعربى أعاد البحث الحديث إلقاء الضوء عليها من جديد. إذن سوف أبحث تسليع دور المادة (الأداة) المصنوعة في علاقتها بعلمى الرياضيات والبصريات؛ تطبيق نظام العد العربى (الحساب الخوارزمى أو الجبرى) فى علم البصريات.

وسأتوقف أخيراً عند المحاولات التى استخدمت خواص علم البصريات من أجل إدراك وفهم الموضوعات الرياضية.

١ - الأورجانون والمنحنى المخروطى

اكتشاف الخواص البصرية للموضوعات الرياضية

قديماء، منذ التحول الذى سجله ابن الهيثم، لم يكن تطبيق علم الرياضيات مباشراً، وسبق أن قلنا أنه كان يتم تطبيقه بواسطة مادة مصنعة (آلة أو أورجانون). هذا التطبيق غير المباشر هو الدور الإضافى الذى يلعبه «الأورجانون». فهو الذى سيكشف عن خواص البصريات بوضوح، قبل أن يصبح من الممكن تحليلها هندسياً. وبطريقة مماثلة سيتيح الأورجانون فهم بعض الخواص الهندسية عن طريق تعديل علم البصريات.

هذه القدرة الكشفية (التنبؤية) ذات الكفاءة المضاعفة للأورجانون هى نتيجة لاختزال دور علم الرياضيات: فى الأساس، تنفيذنا خواص علم البصريات فى وصف ملامح ظاهرة ما ورسم حدودها أو وصف حركتها على المدى القصير ولكن علينا ألا ننتظر من علم الرياضيات أن يفسر لنا الظاهرة أو أن يصل إلى جوهرها. باختصار يمكننا القول أن استخدام خواص البصريات يكون استخداماً كلياً وذلك فى مقابل ما أسند له أرسطو فى «كتاب الشعر».

وهكذا فإن هذا الاستخدام للأورجانون من أجل الدخول إلى علم الرياضيات قد ركز على نوع من الازدواجية بين المادة المصنعة وبين الخواص الميكانيكية أو الفيزيائية، وهو ما تتسم به كافة العلوم اليونانية ونجدّه بوجه خاص فى كافة التقاليد الأرشيميدية، ويكفى للتدليل على ذلك الاطلاع على مقترحات أرشميدس التى وجهها إلى إيراتوسين وEratosthène و الدراسة الدقيقة لاستخدام الرافعة فى ميكانيكا أرشميدس. ففى علم

علم الرياضيات وعلم البصريات

البصريات تصادف هذا التطبيق لعلم الرياضيات في تقاليد تستند في بعض الأحيان إلى أرشميدس، حيث اهتم بمثل هذه التقاليد أنفسهم بالمرآيا المقعرة المحرقة. ستخوف قليلا عند هذا البحث الخاص بالمرآيا المقعرة المحرقة، وستمحضر بعد ذلك الأدوات المحرقة الأخرى، (العدسات) حيث أنه يبدو لنا أن إسهامهما في تاريخ علم البصريات لم يحظ بالاهتمام الذي يستحقه.

ومن بين ممثلي هذه التقاليد، لا يتبقى لنا إلا بعض الأسماء في عصر أرشميدس إضافة إلى بعض الآثار المدونة فيما تم جمعه - مما كتبه ديوقليس Dioclés بعد ذلك ووصل إلينا باللغة العربية. ومن بين هذه الأسماء بيشيون Python عالم الهندسة، وهيبوداموس Hippodams عالم الفلك المغمور، ودوسيثي Dosithée تلميذ كونون السكندرس Canon والمعاصر لأرشميدس. وقد تضمنت الآثار المنقولة مما كتبه ديوقليس توضيحا لبعض المسائل التي تعكس مستوى البحث الذي تم التوصل إليه. فقد بحث بيشيون مرآة تعكس الأشعة الشمسية تبعا لمحيط الدائرة، في حين أن هيبوداموس أراد مرآة تعكس الأشعة الشمسية في نقطة وحيدة، وحاول دوسيثي عمل مرآة تجمع الخواص التالية: إحراق دون التوجه إلى الشمس، تحديد الزمن دون مزولة شمسية - وهي مسألة صعبة بما يكفي للتدليل على درجة التقدم الذي تم تحقيقها في هذا المجال.

وينسب ديوقليس في هذه التقاليد العلمية لآخرين، فهو خليفة في ذلك لأرشميدس، كما أنه كان معاصرا لأبولونيوس Apolbnios وكان ديوقليس يهدف من خلال دراساته عن المرآيا المحرقة معرفة خواصها وصياغة نماذج تفسيرية لها. ويمكننا أن نفهم أن هذه المهمة لم يكن من الممكن أن تقتصر على الدراسة النظرية فقط، ولكنها كما كتب أرشميدس من قبل: «شيء يقيني»، مما يتطلب السيطرة على المشكلة العلمية. بما يجعلها صالحة للتطبيق والاستخدام، وذلك عن طريق تحديد بعد عملي لها. والحال أن هذا البحث إذا ما طبقناه بترو سيحدد ويفتح أمامنا حقلا جديدا من البحث الرياضي، ألا وهو حقل دراسة الخواص البصرية للأشكال المخروطية. وسوف تتبع خطوات هذا الاكتشاف بداية من خلال استرجاع ديوقليس ومرآة القطع المكافئ Parabolique.

انطلق ديوقليس في افترضه الأول في كتابه من تعريف للقطع المكافئ بواسطة محور السينات وإحداثية نقطة، ولكن كان ذلك بهدف دراسة خاصية الحرق. ومن أجل ذلك

استعان بخواص الد «تحتمحاس» "Saus - tamgante" والد «تحتحمودي» - "Saus normale" ويشير ديوقليس بعد ذلك إلى أن شعاعا ضوئيا مواز للمحور ساقطا على سطح قطعي مكافئ ينعكس تجاه البؤرة.

فى الجزء الثانى من الافتراض ذاته يتحدث ديوقليس عن الجسم المكافئ الدورانى ويوضح أنه إذا كان سطحه الداخلى عاكسا للضوء وإذا كان محوره متوجها إلى الشمس، فإن كل شعاع شمسي ساقط تجاه هذه المرآة ينعكس تجاه البؤرة. ثم يوضح أخيرا أنه كلما كان قوس القطع المكافئ للجسم المكافئ أكبر كانت الأشعة المنعكسة فى اتجاه البؤرة أكثر.

ثم يعود ديوقليس إلى تمديد القطع المكافئ المولد لكهرياء المرآة ذات جسم مكافئ دورانى حيث يتركز الأشعة المنعكسة فى نقطة موضوعة على مسافة محددة من مركز المرآة. وهذا ما يعيد بناء قطع مكافئ معروف بالبؤرة والقمة. وقد انطلق ديوقليس فى هذا الافتراض عن بناء نقاط وبؤرة ودليل معروفين. وفى الافتراض التالى يشير ديوقليس أن الشكل الذى حصل عليه يفحص الخاصية الأساسية للقطع المكافئ، ألا وهى خاصية الدلالة.

وتطبيق المخروطيات على هذه الأداة المحرقة توصل ديوقليس إذن إلى إبراز الخواص البصرية للمنحنى - القطع المكافئ - الخاصة بالبؤرة وكذلك خاصية البؤرة - الدليل. وقد تم تحقيق هذه الخاصية الأخيرة بالتحقيق من خلال البحث فى علم البصريات وهو ما سيصبح موضوعا لتطبيق هندسى خالص عندما يستخدمه ديوقليس نفسه لحل مشكلة تضعيف المكعب. إن تطبيق علم الرياضيات على المرايا المحرقة لم يكن مفيدا فقط من أجل معرفة الخواص البصرية ولكنه سيشرى أيضا نظرية للمخروطيات نفسها.

بعد هذه الفترة الزمنية التى تتبعنا فيها هذه التقاليد فى العصر القديم وحتى القرن السابع عشر على الأقل، وجدنا أسماء علماء مشهورين قدموا إسهاماتهم للبحث حول هذه المرآة ذات الجسم المكافئ الدورانى أمثال أنتيميوس دى تراليس Anthemios de Tralles مؤلف مقطع بوبيو، وعالم الرياضيات أبو الوفا البروجاني، وابن الهيثم، فى النص العربى أو ترجمته اللاتينية. وهناك آخرون يمكن أن تستكمل بهم القائمة فهناك عالم يونانى قديم مهمم بالترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى ويدعى دترومس Dtrums وهناك السكندى

علم الرياضيات وعلم البصريات

نفسه الذى أقلت مساهمته من التحليل . وفى آخر القرن العاشر السابق لابن الهيثم، نجد بن سهل، كل هؤلاء ناقشوا خواص القطع المكافئ كقطع مخروطى وفى ذات الوقت كمنحنى أنكلاستيكي Courbe amacalstique وقاموا برسمه فى شكل نقاط أو فى شكل خط متصل .

وإذا كان الاهتمام المعطى للمرأة ذات الجسم المكافئ الدوراني شديدا، فإن هذا الاهتمام ليس بنفس الدرجة بالنسبة للمرأة ذات الشكل الاهليلجى . وباستثناء مؤلف انتيموس ترالس، فإننا لا نجد أية كتابات أخرى تخرج عما كتبه ابن الهيثم . ومن المدهش أن الكندى الذى كان على علم بتعريب كتابات انتيموس . هو التعريب الذى عثرت عليه بقدر كبير من المصادفة خلال بضع سنوات - لم ير أنه من الضروري فحص ودراسة المرأة ذات الشكل الإهليلجى، ومن الجائز أن هذا الشكل من المرايا قد جذب العلماء بدرجة أقل، حيث انصرفوا عن دراستها نتيجة للمتطلبات الصعبة التى يفرضها اختيار مواقع المصدر من جهة، وكذلك المتطلبات الخاصة بمواضع الجسم للحرق . والواقع أن المخطط الذى اقترحه انتيموس ترالس يستند إلى خاصية ذوى المحرقين للقطع الإهليلجى، ويؤكد انتيموس دون شرح أنه بمقتضى قوانين الانعكاس، فإن شعاعا منعكرا من بؤرة ما ينعكس اتجاه البؤرة الثانية .

بعد مرور أربعة قرون أعاد ابن سهل الدراسة المنظمة للمرايا . حيث عالج هذه المرة المرأة الاهليلجية كما فعل بالنسبة للمرأة ذات الجسم المتكافئ الدوراني، وذلك بتحديد السطح المماس لنقطة الاصطدام للضوء الساقط على السطح العاكس، كما عالج واحدة هذا السطح . من ناحية أخرى درس خاصية ذوى المحرقين قبل أن يصل إلى التخطيط المتصل للمنحنى وذلك بواسطة جهاز أو عدة ميكانيكية .

بالنسبة للمنحنى الثالث - القطع الزائد - يجب الانتظار حتى يتسع المجال ثم نطرح السؤال الخاص بالاحتراق، ليس فقط عن طريق الانعكاس ولكن أيضا عن طريق الانكسار . وبعبارة أخرى يمكن القول إنه يجب تعميم ما يتعلق بالمرايا المحرقة إلى أدوات أخرى محرقة، وذلك حتى يتسنى لنا فهم العدسات أيضا . وقد أشرت منذ قليل إلى أن النظرية الهندسية الأولى للعدسات ولدت فى نهاية القرن العاشر مع بن سهل الذى درس القطع الزائدة كمنحنى أنكلاستيكي . وبعد دراسة هذا المنحنى كقطع مخروطى وتعريفه عن طريق

فمسته ومحوره وجانبه الأيمن، درس ابن سهل بعد ذلك تحديد خط المماس وخاصة ذو المحرقين. كما ابتكر بن سهل عدة ميكانيكية من أجل التخطيط المتصل لقوس القطع الزائد مرتكزا على خاصية ذو المحرقين. وبعد ذلك أعاد دراسة السطح المماس لمساحة تم الحصول عليها عند إدارة القوس المرسوم حول المستقيم المحدد. كما استخلم في دراسته خواص الخط المماس من أجل إيجاد قوانين الإنكسار، وطرح عمل عدسة ذات سطح محدب ثم عدسة ثنائية التحدب.

نلاحظ إذن أن الأجهزة أو العدد الميكانيكية التي صممها بن سهل بهدف رسم المنحنيات الثلاثة - كما هو الحال بالنسبة للأنظمة التي صممها أسلافه بهدف رسم المكافئ والقطع الإهليلجي - تستخدم خواص البصريات لتلك المنحنيات؛ خاصة البؤرة الموجهة للقطع المكافئ وخاصة ذوى المحرقين للقطع الإهليلجي، وكذلك البؤرتين وطول المحور العابر لقطع الزائد $(MF - MF = Za, ave Fet F, les Foyers Zala longueur de$ (l'axe transverse) هذا الجهاز الذى صنعه ابن سهل مختلف عن جهاز آخر تم تصميمه واستخدامه من قبل علماء الرياضيات أمثال السجزي والكوهي بهدف إقامة آلات رصد (الساعات الشمسية والاسطرلاب) ويهدف رسم المنحنى المخروطى منذ تعريفه كقطاع مسطح لمخروط الدوران.

إذن هذا هو الدور المنوط بالشئ المصنوع - المرآة أو العدسة - فى تطبيق علم الرياضيات، فهو يتلقى البنيات الهندسية الضرورية للتركيز المحرقى للضوء لكى يصل إلى الهدف التطبيقى ألا وهو الاحتراق. هذا التفاعل بين علمى الرياضيات والبصريات يمكن تفسيره بمفردات لغة اليوم باعتباره إقامة للنماذج. والواقع أن علم الرياضيات يسمح بإقامة نماذج كما يسمح بالإجابة على متطلبات تطبيقية كالاحتراق عن طريق مصدر بعيد أو قريب. فى هذه المعرفة التى يتم تحصيلها عن طريق إقامة نماذج، فإن الوظيفة المثلى للظاهرة التى نحاول تكوين مفهوم عنها أقل من العناصر التى تحتويها الظاهرة ذاتها، وهو الوضع الذى نتج عن هذا التساؤل التطبيقى لمعرفة التركيز المحرقى، وهذا لا ينطبق على أى ضوء بل فقط على الضوء المنتشر أيا كان مساره؛ موارد للقوس فى حالة القطع المكافئ والقطع الزائد، أو المنحدر من البؤرة بالنسبة للقطع الإهليلجى أو من جزئين من السطح الزائد

علم الرياضيات وعلوم البصريات

لنفس المحور في حالة العدسة ثنائية التحذب. أخيراً، فمهما كانت حدود هذه المعرفة، لا يبقى سوى تطبيق علم البصريات هو الذى قدم زخماً كبيراً بالنسبة لدراسة الخواص الانكلاستيكية للمرايا والعدسات كما ساعد على تطور هندسة المخروطيات.

٢ - اللوغاريتمات الجبرية والوصف الكمي

إن الأداة التقنية منوط بها دور مختلف هذه المرة؛ فهي أداة سهلة للقياس يجب أن توفر لنا نتائج رقمية. بالنسبة لعلم الرياضيات هي لوغاريتمات جبرية يجب أن تتيح وصفاً كمياً للظاهرة.

تقترب هذه المحاولة في هذه العصور من علم الفلك إلى درجة التطابق، إن أجهزة قياس عالم الفيزياء مأخوذة من أجهزة عالم الفلك أو اتخذتها نموذجاً لها، ومن ذلك على سبيل المثال مساطر الارتفاع والكاميرات والورقات. ولم يكن أمراً نادراً أن يذهب عالم الفلك إلى حد استخدام اللوغاريتم الخاص بعالم الفلك كما سنرى. والمثال الأوضح هنا هو أن يكون الفيزيائي هو نفسه الفلكي كما هو الحال بالنسبة لبطليموس أو بن الهيثم، ولكن يظل هناك اختلاف يستعذر تبسيطه بين كل من الفيزيائي والفلكي. فعالم الفيزياء يصطنع وضعاً تجريبياً يجزئ العوامل التي سيتم قياسها عن طريق الأداة أو الجهاز، وهو وضع مختلف جداً عن الملاحظة الفلكية، وهذا الوضع التجريبي وحده هو الذى يشكل الوجود الظاهر للظاهرة محل البحث. وقد قدم لنا الكتاب الخامس في علم البصريات لبطليموس من قبل مثلاً لهذا النموذج الخاص بتطبيق علم الرياضيات والأداة هنا هي تلك التي صنعها من أجل قياس الانكسار بين وسطين: هواء - ماء، هواء - زجاج، ماء - زجاج. ففي كل حالة نقوم بالقياس للتوصل إلى خط التلاقى المتعدد من 10° - صفر و 90° مستبعد - زوايا الانكسار، وندون النتائج الرقمية في جدول، وفيما يلي مثال لحالة الانكسار من الهواء إلى الزجاج:

i	10°	20°	30°	40°	50°	60°	70°	80°
r	1°	$13^\circ \frac{1}{2}$	$19^\circ \frac{1}{2}$	25°	30°	$34^\circ \frac{1}{2}$	$38^\circ \frac{1}{2}$	42°

ونلاحظ مباشرة أن الاختلافات متتابعة هي كما يلي:

$$6^\circ \frac{1}{2} \quad 6^\circ \quad 5^\circ \frac{1}{2} \quad 5^\circ \quad 4^\circ \quad 3^\circ \quad 2^\circ \frac{1}{2}$$

وأن الاختلافات في الجدول الثاني (r) ثابتة ومساوية للمقدار $(1^\circ \frac{1}{2})$

ومنذ فترة طويلة لاحظنا - جوشي Govi - أن قيمة زوايا الانكسار ليست هي القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلًا طفيفًا لكي يبرر دقتها.

ويعد نوجيباوير o. Neugebauer كتب لوجين A. lejeune أن هذه الطريقة لضبط السلاسل الرقمية والتي تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة كانت مألوفة لعلماء الفلك البابليين. إذن فهذه الطريقة التي لم يتم بطليموس بصياغتها التي توصل إليها الفارسي وكيلى والتي يمكن أن تعاد كتابتها هكذا: زاوية الانحراف

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110+i}{400} \quad \text{Avec } d = i - r$$

لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت في عهد بطليموس ولكنها ظهرت في عهد ابن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهمية هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم في الاستعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبيق قانون سنيليوس Snellius غير أنه عبر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافه الخاص بالزيف الكروي حث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه - بالرغم من عدم الثقة في القيم الرقمية - إلى البحث عن وصف كمي، وبمعنى أدق فإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفته ومفسره الفارسي (توفي في عام ١٣١٩) توصل إلى بحث كمي لم يكن هناك ما يضاهيه لدى طويل.

كان الفارسي يتبع هدفا واضحا ألا وهو إيجاد لوغاريتم يمكن أن يعبر عن استقلال وظيفي بين زوايا السقوط وزوايا الانحراف من أجل طرح قيم الانحراف لأي خط تلاقي، مع الأخذ في الاعتبار وسطين محدودين. إذن فهو يقسم النسبة [g و 0] إلى اثنين [٤٠ و 0] و [g و ٤٠]، ويقارب الدالة $f(i) = d/i$ عن طريق دالة مماثلة لـ [g و ٤٠] - كما نجد نفس الشيء عند بطليموس - وعن طريق دالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ [٤٠ و 0]؛

$$F(i) = \begin{cases} \frac{18000 + 265i - i^2}{72000} & \text{Sur } [0^\circ, 40^\circ] \\ \frac{110 + i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطي التوليد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسه في نقطة $i = 40$ أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنى محرق في هذه النقطة.

علم الرياضيات وعلم البصريات

في هذه الحالة فإن اللوغاريتم الذي طبقه الفارسي هنا يأتي من علماء الفلك. فنحن نصادفه في منتصف القرن العاشر عند الخازن، كما أنه مستخدم أيضا من قبل علماء الفلك والرياضيات بعد ذلك عند الكاشي (توفي في عام ١٤٢٩) ويمكن إعادة كتابة هذا اللوغاريتم للتوليد هكذا:

$$X_E [X_{-1}, X], Y_{-1} = F(X_{-1}), Y_0 = F(X_0) \text{ et}$$

$$Y_p = F(X_p) \text{ Connues, les Intervallles } [X_k - 1, X_k]$$

Pour $K = 0, 1, \dots, P$ égaux. On Vent Calculer F

Pour X_1, X_2, \dots, X_{p-1} .

Posons

$$\Delta y_k = y_k - y_{k-1} \text{ et } m(\Delta y_k) = \frac{y_p - y_0}{p}$$

Si L'on Suppose Paccroissement d'ordre 1 Constant et Egal á la Moyenne Arithm étique Sur $[X_0, X_p]$, On a L'interpolation Lineair (1) $Y_k = Y_0 + km$ (Δy_k) Pour $K = 0, 1, \dots, p$.

Mais si $m \Delta y_k = \Delta y_{k-1}$, on envisage une Inter - Polation du Second Order.

Ainsi, dans la méthode d'al - Kháshi, on Definit un nombre e, Correction

Moyenne

$$e = \frac{m(y_k) - \Delta y_{k-1}}{q} \text{ avec } q = \frac{p+1}{2}$$

et on Suppose Que

$$\Delta^2 y_k = \Delta y_k + 1 - \Delta y_k = e,$$

Pour Tout K, $K = 0, 1, \dots, P$, L'accroissement D'ordre 2 est alors Constant et

On Prendra

$$\Delta y_m = \Delta y_{-1} + (m+1) e,$$

il vient

$$y_k = y_0 + \sum_{i=0}^{k-1} \Delta y_i,$$

D'oú

$$(2) y_k = y_0 + k \Delta y_{-1} + \frac{k(k+1)}{2} e,$$

il est évident que, Pour $K = p$, on Retrouve y_p .

Revenons Maintenant au Calcul de F (i) Chez al - Fárisi

Pour $i \in [40^\circ, y_0]$, Dirisé en Intervalles égaux de 5° , al - Farisi Calcule

L'accroissement Mayen Sur un Intervalle D'amplitude 5°, et Trauve

$$m(\Delta y_k) = 45'' = \frac{1}{80}$$

Or

$$F(40^\circ) = y_0 = \frac{3}{8} \text{ et } k = \frac{i-40}{5}, \text{ la formule}$$

(1) Donne alors

$$F(i) = \frac{110+i}{400} \text{ la Relation de Ptolémée}$$

Pour $i \in [0^\circ, 40^\circ]$, Posons

$$X_{-1} = 45^\circ, X_0 = 40^\circ, X_p O^\circ \text{ et } k = \frac{40+i}{5}$$

AL - Farisi Pose $\Delta y_{-1} = 45'' = 1/80$, Qui Etait la Valeur Moyenne Précède, et Remarque que Δy_{-1} Diffère de la Moyenne Sur L'intervalle $[O^\circ, 40^\circ]$, que est

$m(\Delta y_k) = 56''15''$. Il en Deduit

$$e = \frac{5}{7200}$$

et la Formule (2) se Réécrit Avec $y_k = F(i)$

$$F(i) = \frac{1}{4} + \frac{265}{72000} - \frac{j^2}{72000}$$

وهكذا نرى أن الفارسي معين طريقة علماء الفلك المطيقة وفقا لمتطلبات المعطيات الفيزيائية.

وبذلك استخدام الفارسي - مثله مثل بطليموس - اللوغاريتمات الرقمية بهدف تقديم وصف كمي للظاهرة. ومع ذلك فإن طريقته لا تتداخل مع طريقة سلفه رياضياً تعد هذه الطريقة أكثر تقدماً وجوداً كما أنها تتبع هدفاً مختلفاً؛ الفارسي لا يهدف - كما كان الحال بالنسبة لبطليموس - إلى وضع سلسلة من القيم الرقمية التي تم الحصول عليها عن طريق الملاحظة في تعاقب رياضي. ولا تستند طريقة الفارسي في مجملها إلا على ملاحظتين متعلقتين بزاويا السقوط (40° et 50°) وعلى التوقعات $F(i)$ في مقارنة مع $\frac{1}{4}$
 ومع $F(i) = \frac{1}{2}$ 90° من أجل تحديد الاختلاف الثاني على نسبة $[O^\circ, 40^\circ]$

واستخدم الفارسي الاختلاف الأول بين (45° et 0°) والذي توصل إليه عن طريق اللوغاريتم الخاص له والمتعلق بنسبة $[90^\circ, 40^\circ]$. إذ أنه من خلال هاتين الملاحظتين توصل الفارسي إلى إن كل القيم وثيقة في حساب مهمة التنبؤ في تقارب شديد مع القيم غير المقاسة. كما أن الجدول الذي قدمه - في كله أو جزئه - لم يكن مخصصاً لإثبات نتائج الملاحظة الإجمالية المنظمة، ولكنه كان مخصصاً لإعطاء بعض القيم التي يحددها الحساب الجبري من خلال نتيجتين تجريبتين. إذن فهذا الحساب الجبري ليس مجرد أداة بسيطة لبحث كمي تقريبي، بل وظيفه الفارسي بمقدرة تنبؤية في هذه الجزئية الأكثر مادية في البصريات الهندسية لكى يقلد صيغة أرسطو.

ولكن هذه الطريقة تحفظ حداً داخلياً بحيث إن الدالة المماثلة - مثل الدالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية - ترتبط بظروف تجربة الانكسار بين وسطين الهواء والزجاج. ولا تكمن الصعوبة في الأداة الرياضية ذاتها ولكنها تكمن في نسق تفكير الفارسي نفسه، إنه يفكر في حدود خاصة بفتة معينة من المعطيات التي يمكن ملاحظتها دون أن يبحث عن عزم جوهري لتلك الفتة عن غيرها من الفتات.

إن هذا التطبيق لعلم الرياضيات، المشروط أيضاً بالظروف التجريبية، يقدم خطين معرفيين أساسيين: المعرفة البصرية المؤسسة لا يمكن التعبير عنها أبداً بلغة الأجزاء والنسب ولكن فقط بلغة الأرقام والعلاقات الجبرية. ومن جهة أخرى فإن هدف هذه المعرفة ليس أبداً التوصل لنتائج مضبوطة ولكن فقط لقيم تقريبية.

٣ - البصريات كوسيلة من وسائل الهندسة

اختصاراً لما تقدم، فإن هذه الشكليات للتفاعل بين الرياضيات والبصريات يجسدان كل الاختلاف بين طريقتين لتطبيق الرياضيات. والمؤكد أن كلا من هذين الشكليات لم يصدرا عما يسمى اليوم «بنشأة النماذج»، ولكن هذه الوحدة في المسار لا يمكن لها أن تطمس الاختلافات العميقة التي تفصل بين هذين النموذجين للتفاعل بين الرياضيات والبصريات.

فمن الواضح أن نماذج المرايا والعدسات متعلقة بشيء مصنوع ويجب أن تباشر وظيفة محددة ألا وهي الاحتراق. وبالرغم من الاختلافات بين هذه النماذج، ففيما يخص

نموذجي بطليموس والفارسي بوجه خاص فإنهما يستمدان شرعيتهما من تلك المعطيات الرقمية المقدمة كنتائج للقياس أو كمحصلات لنظرية الإنكسار نفسها.

فى نموذج المرايا أو العدسات يهدف العالم إلى التأسيس والفهم فى ذات الوقت، أو لنقل التأسيس من أجل الفهم، وبذلك يقوم النموذج مقام الذاكرة العلمية والموجه للإجراءات.

ويظهر النموذج لدى كل من بطليموس والفارسي كدليل ومزى لتبعية وظيفية؛ إنه إذن إعداد مؤقت يسمح بالتوصل إلى صيغة لقانون يحدد هذه التبعية. لكن على حين أن هذا النموذج الأخير أكثر ثراء على الصعيد المعرفي، فقد اتضح أن النموذج الأول هو الأكثر غزارة رياضياً. على سبيل المثال فإن نموذج الفارسي أكثر ثراء على مستوى مبحث العلوم من نموذج بن سهل، ويشير هذا المعنى إلى الدخول إلى طبيعة العلاقات الجبرية، كما يشير إلى أن التقريب والمعرفة التقريبية يعدان حالياً قيماً إيجابية، ويرتبط هذا المكسب بشدة بمصادر المضمون الطبيعي للنموذج وهى فقيرة فى نموذج ابن سهل. وقد استطاع ابن الهيثم أكثر من مرة تدعيم الأطروحة التى تصبح المعرفة بمقتضاها تقريبية بالضرورة، كما أكد أن هذا التوجه يجب أن يعترف به لكى يصبح معالجة الظاهرة رياضياً أمراً ممكنًا معارضاً بذلك عالم الرياضيات إبراهيم بن سنان.

وفيما يتعلق بالثراء الرياضى لنماذج علماء انعكاس الضوء وعلماء انكسار الضوء والمعروفة من قبل فى عهد أرشميدس، فإنها متوترة ثمارها فى القرن العاشر، وكذلك فى القرن السابع عشر فى تنمية هندسة المخروطيات. إلا أن هذا ليس هو المكسب الرياضى الوحيد من هذا التقليد، وسوف أبرز باختصار شديد المكسب الثانى. أريد أن أتحدث عن مساعدة فعالة أو نظرية على الأقل لعلم البصريات، وذلك بهدف معرفة الخواص الإسقاطية للأشكال. إن استخدام خواص علم البصريات من أجل فهم الموضوعات الرياضية كما هو الحال فى النموذج الثالث للتدخل بين علمى البصريات والرياضيات فى العلمين اليونانى والعربى، وهو الذى التزمت به هنا.

هذا البحث الذى لم يفتن له أحد من مؤرخى العصر الذى نهتم به هنا لجده فى القرن العاشر عند بن سهل. إن علماء الرياضيات أمثال السجاني والكوهى والسيجزي وابن سهل نفسه وآخرين استخدموا دراسة نموذج الإسقاطات، وهذا مرتبط بالبحث عن الأدوات

علم الرياضيات وعلم البصريات

الفلكية (الاسطرلاب والساعة الشمسية) منذ القرن الحادى عشر، وفى الثلث الأخير من القرن العاشر اكتسب هذا النموذج استقلالية معينة بالنسبة لجُلوره الأصلية ليصبح هو نفسه أحد مباحث الهندسة. ولكن علم البصريات كان حاضرا دائما، وبوجه خاص فى مجال دراسة خطوط الساعات، وعندما نفكر فى استخدام علم البصريات كوسيلة للهندسة فإن ذلك يمثل خطوة جديدة. وسنأخذ مثالين معاصرين؛ فالسجزي يبحث عن الرسم المتصل للقطع الإهليلجى. ومن بين النماذج المختلفة اتبع السجزي ذلك النموذج الخاص بإسقاط الدائرة بواسطة أشعة شمسية.

إذن يكفى أخذ حلقة وسطح مستوى، وأن نعو الحلقة فى الهواء باتجاه الشمس تبعا لأى زاوية، ولكن بدون أن تكون موازية للسطح. بنفس الطريقة، قام الكوهى المعاصر للسجزي باستدعاء طريقة بصرية أيضا، ولكن من أجل الحصول على القطع الزائد عن محيط نصف دائرة وثبت لعبة ورقية على مركز الدائرة، عموديا على سطح الدائرة، وسطح آخر عمودى على هذا السطح. يسقط فرع القطع الزائد عن طريق الإسقاط المخروطى لقمة اللعبة الورقية على السطح العمودى لسطح الدائرة. وهكذا، عندما يرسم مصدر الضوء نصف المحيط، تكون الأشعة سطحا مخروطيا لقمة اللعبة ويقطع السطح العمودى لسطح الدائرة متابعا لفرع القطع الزائد. ونحصل على الفرع الآخر بنفس الطريقة عن طريق نصف المحيط الآخر.

وهناك أمثلة متعلقة بعمل الرياضيات والبصريات حددت اتجاه تاريخ علم البصريات، منذ هندسة الرؤية عند إقليدس وحتى تكون علمى الرياضيات والفيزياء، وتبعا لصيغة بن الهيثم منذ تطبيق الهندسة للمعطيات المباشرة للرؤية حتى إعداد نظرية امتداد الضوء تركيا ودلائلها وهى النظرية التى وضعت وفقا لمعطيات علم الهندسة.

لقد تحدثنا من قبل عن هذه التطبيقات. وعن طريق الأمثلة المعروضة، كنا نود أن نوضح أن هذا العقل المعرفى متعدد الأشكال سواء بشكل تعاقبى أم تزامنى. فى هذه الحالة فإن هذه التعددية التى كشفت التاريخ عنها تجبرنا بدورنا على أن نعود للتاريخ مرة أخرى لكى نساله ونبحث فيه عن الشروط والظروف التى جعلت هذه الأمثال المعرفية ممكنة فى وقتها.

والواقع أنه يجب التخلّى عن التصنيف السائد للعلوم والذى يفصل الانظمة المعرفية للعلوم المختلفة بتمييز تاريخها عن طريق حدود صارمة هى وليدة نظرة تاريخية أو

أيديولوجية مسبقة. ألم نر أن تاريخ علم البصريات وعلم الرياضيات اللذين يحافظان على إقامة روابط عميقة وثابتة، هما أيضا متضامنين في تاريخ الأدوات المصنعة أيضا؟ يجب علينا أيضا أن نتخلى عن التحقيقات الزمنية التي تحدد هذه التواريخ.

وهكذا فإن الأسئلة التي برزت من خلال البحث الحديث حول تاريخ علمى الرياضيات والبصريات التقليديين، والتي تعلم علماء التاريخ بعض اتجاهات البحث، هذه الأمثلة تطرح عليهم أيضا التحديات التي ينبغي تدليلها تاريخيا ونظريا وأيديولوجيا.

محتويات الكتاب

٢	● إهداء
٥	● المقدمة
١٢	● القسم الأول: الموقف من التراث
١٥	○ التنوير والتأصيل: قراءة في بعض أعمال حسن حنفي — د. السيد ولد أباه ..
٣١	○ التراث والتجديد ملاحظات أولية ————— د. علي مبروك ...
٤١	○ حسن حنفي بين العقائد وعلم العقائد — د. عبد المعطي محمد بيومي ...
٨١	○ مقارنة بين التراث والتجديد ونقد العقل العربي — أ. أحمد محمد سالم ...
١٠٧	○ الحداثة والتجديد: دراسة مقارنة ————— د. إبراهيم موسى ...
١١٢	○ مشروع حسن حنفي للتراث ————— أ. محمد جمعة
١٤٥	● القسم الثاني: الموقف من الغرب
١٤٧	○ الاستغراب: جذوره ومشكلاته ————— د. يوسف زيمان
١٦١	○ المشروع الحضاري عند حسن حنفي ————— أ. محمد أمين العالم ...
١٧٩	○ جدل الآن والأخر في مشروع التراث والتجديد — د. منى الغزالي
١٩٥	○ دراسة تقنية لكتاب علم الاستغراب ————— د. محمد عبد العالظ ...
٢١٥	○ قراءة مختلفة لعلم الاستغراب ————— أ. د. صلاح كنفرة
٢٢٣	○ التغيير والثورة: قراءة في مفهوم حنفي للماركسية — د. أنور مغيث

● القسم الثالث: الموقف من الواقع ٢٣٩

- عقلانية حسن حنفي ومكانته د. علي حسين الجابري ٢٤١
- مشكل مصر بين الشرعي (الديني) والمدني أ. د. عبد المنعم تليمة ... ٢٦١
- الحاكمية لله. حوار مع الدكتور حسن حنفي د. عصمت سيف الدولة ... ٢٧٢
- هوامش على علم الاجتماع الجديد د. علا عطفي أنور ٢٩٧
- وقائع الإبداع خارج الفلسفة د. فاضل الأسود ٣٠٥
- الإنسان والقضية مقابلات لما تكتمل أ. د. حسين عبد النادر ٣١٧
- حسن حنفي ونقاده د. أحمد عبد العليم عطية ٣٣١

● ملاحق ٣٥٥

- المعاني الفلسفية للفظ العربي أ. د. عبد النادر بشة ٣٥٧
- علم الرياضيات وعلم البصريات أ. د. رشدى راشد ٣٧٢

جدل الأنا والآخر

إن هذا الكتاب، حول الأنا والآخر : قراءة فلسفية وسياسية في فكر حسن حنفي، لمناقشة ما طرحه د. حنفي من أطروحات أثارت ولا زالت تثير الجدل، بل المارك الفكرية، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة في الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، فليس حسن حنفي مفكراً أكاديمياً أو استاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفي.

إن حنفي بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التي أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً نواكب مع رغبتنا في تكريم حنفي تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام المستثنى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقي لمفكر وأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا في الطريقة التي نراها أنسب في التعامل مع المفكرين، ليس المدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسيئ إلى الفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان افكاره وإبصاليها للناس والدفاع عنها. وليسنا أتباعاً لحنفي رغم أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض ما يطرحه قد يكون أكثر حدة

من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالي كما يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل به فرد آخر على طرح قضاياها والدفاع عنها. والاثنتين يقسم الفلسفة بأداب القاهرة، يدرك في العلمية الجادة، الحوار المعرفي المستنير، نقد الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمي به والرفض والتكفير والاستبعاد الذي كاد أن يرفض من يرفضون الفكر والحوار فيلجنون ! وليست مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

Bibliotheca Alexandrina



0389732



KAMEL GRAPHICS